الدكتور / محمد الأمين الخضرى

الإعجاز فى نسق القرآن

دارسة للفصل والوصل بين المفردات

الدكتور / محمد الأمين الخضرى

الإعجاز فى نسق القرآن

دراسة للفصل والوصل بين المفردات

مكتبة زهراء الشرق
١١٦ ش محمد فريد القاهرة
ت / ٣٩٢٩١٩٢

الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

تقديـــــم :

الحمد لله الذي أعز العرب بالإسلام ، وشرف لغتهم بالقرآن ، وأيد رسوله بناصـــع الحجة ورفيع البيان ، والصلاة والسلام على من فتح بجوامع كلمه قلوبا غلفــا ، وأسمع بسحر بيانه آذانا صما ، وهدى بحكمته من كان في ضلال مبين .

وبعـــــــد ،،

فقـــد عاهدت الله منذ أن هداني إلى طريق العلم ، واختار لي ميدان البحث في أشرف العلوم المتعلقة بلغة كتابه الحكيم ، عاهدت الله أن يكون القرآن مقصد أبحاثي ، ومحور دراساتي ، وموجه أفكاري وقراءاتي ، إيماناً مني بأن المكتبة البلاغية والمشتغلين بعلوم البلاغة لا يفيدون من عمل علمي مثلما يفيدونه من دراسة تتعلق بنظم القرآن الكريم ، وتستكشف أسرار الإعجاز فيه .

وقـــد أذكـــى في نفســـي هذه الرغبة ، ما وجدته في المؤلفات البلاغية من انصــراف الجهــد فيها إلى الضبط والتقعيد بغية إقامة صرح متميز لهذا العلم ، مما حال دون الاستفادة الكاملة من بلاغة القرآن في توجيه هذه الدراسات ، وتشكيل مناهج البحث فيها .

وقد لفت نظري أن كتب التفسير – وخاصة تلك التي عنيت بإبراز وجوه الـــبلاغة وأســـرار الـــنظم – قد حفلت بكثير من الدراسات في الموضوعات التي تناولتها مؤلفات البلاغيين وضاقت مناهجهم عن استيعاب مسائلها وقضاياها ، التي هي من ضميم هذا العلم وأهدافه الأساسية .

ومن بين هذه الموضوعات : مبحث الفصل والوصل الذي عده البلاغيون أهم مباحث علم البلاغة ، بل جعلوه البلاغة كلها ، تقديراً لخطره وعلو شأنه بين

أبواب الفن ، ومع ذلك فإن دراستهم التي اختصت الواو من بين حروف العطف لتكون أداة الوصل قد فاتها الشئ الكثير من أسرار هذا الحرف ، الذي شغل النحاة والمفسرين والأصوليين أكثر مما شغل رجالات البلاغة .

والسبب في ذلك يرجع إلى أن دراسة العلاقات بين الجمل – كما استقرت في كتب البلاغة بشكلها الذي حدده عبدالقاهر – قد ابتغت في المقام الأول وضع القواعد التي تحكم الخطأ والصواب في فصل الجمل ووصلها ، و لم تكن بغرض استجلاء أسرار الوصل أو الفصل في النماذج الأدبية ، فندرت لذلك الأمثلة والشواهد القرآنية ، وهذا النادر كان هدف الاستشهاد به هو تصحيح القواعد ؛ لا بيان وجه البلاغة في إثبات الواو أو حذفها ، وفي الوقت نفسه كثرت الأمثلة المصنوعة للقواعد التي لا تجد لها مثالاً من فصيح كلام العرب .

ولا أبالغ إذا قلت : إن هذه الدراسة وضعت في غيبة من القرآن الكريم ، فهي لذلك لم تستطع أن تستوعب أسرار الوصل والفصل بين جمله وآياته ، مما يجعلها دراسة تفيد في تعليم الناشئة والمتأدبين طرائق التعبير ، وترسم لهم معالم الصواب والخطأ في نظم الكلام دون أن تفيد في استجلاء أسرار النظم القرآني وبلاغة الوصل والفصل فيه .

لذلك كانت دراسات المفسرين – بحكم اقترابها من القرآن واستمدادها منه – أكثر ثراء ، وأبعد أثراً في الوقوف على معاني الواو ، وأسرار العطف بها ، وقد أثمرت هذه الدراسة حصيلة هائلة من وجوه البلاغة في إبراز العلاقات بين المعاني وتناسق الألفاظ والعبارات ، ودور الواو في صنع هذا التناسق مما سيتكشف لنا بعد قليل .

وقد أدهشني أن رواد البلاغة وأعلام البيان ممن جمعوا بين التأليف في البلاغة والكتابة في التفسير ، قد أثبتوا في تفاسيرهم وحواشيهم عليها الكثير من المباحث الشائقة والممتعة في بلاغة العطف بالواو . دون أن تجد لها أثراً في مصنفاتهم البلاغية ، واقرأ ان شئت على سبيل المثال مطول السعد ، والتبيان للطيبي ، ونهاية الإيجاز للرازي ، وشرح المطول للسيالكوتي ، ثم راجع بعد ذلك ما كتبه هؤلاء حول تفسير القرآن الكريم في حاشية السعد على الكشاف ، وفتوح الغيب للطيبي ، والتفسير الكبير للرازي ، وحاشية عبدالحكيم على البيضاوي ، فإنك ستفتقد في مصنفاتهم البلاغية الكثير من أسرار الجمال ، ولطائف اللمحات التي أثبتوها للواو فصلاً ووصلاً في دراساتهم التي دارت حول القرآن .

وليس لذلك من سبب إلا تحكم المناهج البلاغية ، والصرامة في تطبيقها وغيبة القرآن عن توجيه هذه الدراسة ، حتى إن العطف بالواو في المفردات مع ثراء مباحثه اللغوية لم يجد له مكاناً في باب الفصل والوصل وإن وسعه كتاب الله وأحسن المفسرون بيانه والوقوف على أسراره . كما سنكشف عنه في دراستنا هذه .

والله ولي التوفيق ،،،

محمد الأمين الخضري
العين – الإمارات العربية المتحدة
في الثاني من شعبان المعظم ١٤٢٣هـ
الثامن من أكتوبر ٢٠٠٢م

الفصل الأول

الفصل والوصل : تأريخ وتأصيل

الفصل والوصل في مفهوم القدماء :

الفصل والوصل من أقدم المصطلحات البلاغية ، وأكثرها شيوعاً على السنة القدامـــى مـــن النقاد والأدباء ، ولكنه مع ذلك أشدها غموضاً ، وأحوجها إلى التأصيل والتحقيق ، وسبب ذلك أنه كان يرد في عبارات مقتضبة وإشارات سريعة تنبـــئ عـــن خطره ، ولا تكشف عن مضمونه . وربما كان هذا المصطلح واضح الدلالة في نفوس القوم يوم أن أورد الجاحظ عبارة الفارسي الذي سئل عن البلاغة فقال : هي معرفة الفصل من الوصول [1] فلم يكن بحاجة إلى إيضاح وتبيين .

وكذلـــك صنع أبو هلال العسكري ، حين أفرد فصلاً للحديث عن مقاطع الكـــلام والقول في الفصل والوصل صدره بعبارة الفارسي هذه ، وحشد فيه كماً هـــائلاً مـــن أقوال أرباب البيان ، وسدنه هذه اللغة تجمع كلها على خطره وعلو شـــأنه ، دون أن يفصح أبو هـــلال أيضاً عما يعنيه بالفصل والوصل ، مما كان ســـبباً في خطأ وقـــع فيـــه رجـــال البلاغة بعد أن تميزت العلوم ، وصار الفصل والوصـــل مبحثاً من أهم مباحث علم المعاني ، له حدوده وضوابطه ، حيث ظلت عـــبارة الفارســـي وغيرها مما ذكره أبو هلال تتصدر حديث الفصل والوصل في كتـــبهم تعبيراً عن بالغ خطره ، ووعورة مسلكه ، و لم يدر بخلدهم أن عبدالقاهر جعل الفصل والوصل عنواناً لما لم يتعارف عليه سابقوه ، وأن الفارسي وغيره ممن يـــرددون عـــباراتهم كانوا يعنون شيئاً آخر غير ما استقر في عرف البلاغيين ، ممن ســـاروا على نهج الإمام وتابعوه . فقد أطلقه القدماء على كثير من المباحث التي تـــدرس الـــيوم بعيداً عن علم المعاني ، مثل : حسن الخروج ، وبراعة التخلص ، والاســـتطراد ، والاقتضاب ، ومعالم الوقف والابتداء في القراءة والكتابة . وظل

---

[1] البيان والتبيين ١ /٨٨

ذلـــك المفهوم الواسع للفصل والوصل حتى عصر أبي هلال الذي جاء حديثه عنه شـــاملاً لهذه المباحث ، ومؤكداً على المعرفة بمقاطع الكلام ، ورعاية الوقف على المعاني التامة ، ووضع الفصول والوصول في مواضعها عند الكتابة ، حتى لا يختلط الأمر على القارئ أو السامع ، فتتصل في ذهنه المعاني المنقطعة ، أو تـــنقطع المعاني الموصـــولة ، وهـــو ما أوصى به أبوالعباس السفاح كاتبه قائلاً : قف عند مقاطع الكلام وحدوده ، وإياك أن تخلط المرعى بالهمل ، ومن حلية البلاغة المعرفة بمواضع الفصل والوصل "[1] وهو نفس ما كان يوصي به أكثم بن صيفي كتابه إذا كاتب ملوك الجاهلية ، فيقول : (افصلوا بين كل معنى منقض ، وصلوا إذا كان الكلام معجونـــاً بعضــــه ببعض)[2] فالفصل والوصل يعني تفقد مقاطع الكلام ، ومعرفة بداياته ونهاياته ، ليقف المتكلم حيث يجب الوقوف إذا انقضى المعنى ، ويصل حيث يجـــب الوصـــل ليدل على تعلق المعاني ، وشدة اتصالها ، وكذلك يصنع الكاتب بوضع الفصول حيث تختلف المعاني وتتباين الأغراض ، كما كان بزرجمهر يقول : إذا مدحـــت رجلاً ، وهجوت آخر فاجعل بين القولين فصلاً ، حتى يعرف المدح من الهجاء)[3] .

وليـــس المـــراد بالفصـــل تـــرك العطـــف كما نفهمه ، بل هو اسم لكل ما يميـــز بـــين المعانـــي التي لا يتعلـــق بعضها ببعض ، سواء كان ذلك بالوقوف مـــن المتكـــلم ، أم السكوت عند تمام المعنى ، أم باستخدام كلمات عرفت باسم الفصـــل ، مثل " أما بعد وهذا وذلك " أو الألفاظ الدالة على بدء معنى جديد ، كمـــا كان المأمون يفصل عند حتى وبل وليس ، ويوصي كتابه بذلك[4] أو بوضع

---

[1] الصناعتين ٤٥٨
[2] السابق ٤٦٠
[3] الصناعتين ٤٦٠
[4] السابق ٤٦١

الفصـــول في الكتابـــة بين المعاني المنقضية والمعاني المستأنفة . يقول البلطليوسي في الاقتضـــاب معـــلماً الكتاب طريقة الفصل والوصل (والفصل إنما يكون من تمام الكلام الذي يبدأ به ، واستئناف كلام غيره ، وسعة الفصول وضيقها على مقدار تناسب الكلام ، فإن كان القول المستأنف مشاكلاً للقول الأول ، أو متعلقاً بمعنى منه جعل الفصل صغيراً ، وإن كان مبايناً له بالكلية جعل الفصل أكبر من ذلك ، وأمـــا الفصل قبل تمام القول فهو من أعيب العيوب على الكاتب والوراق جميعاً ، وترك الفصول عند تمام الكلام عيب أيضاً) [1] .

لذلك كان المأمون شديد الحرص على متابعة كتابه ، والتأكد من التزامهم بذلـــك – وكـــان يقـــول : (ما أتفحص من رجل شيئاً كتفحصي عن الفصل والوصل في كتابه) [2] ومما هو دليل واضح على أن أبا هلال لا يقصد بالفصل ترك العطـــف مـــا رواه عن عبدالحميد الكاتب أنه كان (إذا استخبر الرجل في كتابه فكتـــب خـــبرك ، وحالك ، وسلامتك ، فصل بين هذه الأحرف ، ويقول : قد استكمل كل حرف منها آلته ووقع الفصل عليه) [3] .

فـــالواو قائمة بين المتعاطفات (خبرك وحالك ، وسلامتك) وما أراده من الفصل هو وضع علامة في الكتابة تدل على استقلال كل جملة بمعناها .

أما الوصل فهو كل ما يدل على اتصال المعاني والأغراض ، ويشير إلى شدة التعلق بينها ، سواء بوصل المتكلم بينها في نطقه أم بوضع علامة وصل في كتابته ، أم براعة التخلص وحسن الخروج من معنى إلى معنى في تأليفه ، أم الاستطراد الذي يقع موقعه ، فيخيل إليك اتحاد الغرض ولا تحس معه بفجوة الانتقال .

---

[1] الاقتضاب ٦٨

[2] الصناعتين ٤٦٦

[3] السابق ٤٦١

هـــذا هــو الفصل والوصل الذي عرفه الأقدمون وأشادوا به ، فإن كان في حديــث أبي هـــلال شــئ من الغموض فإن في تطبيقات الباقلاني ما يكشف بوضوح عما ذكرناه ، ذلك أن كتابه " إعجاز القرآن " من أكثر الكتب استخداماً لهــذا المصطلح ، وأدلها على معناه ، وقد أشار الباقلاني إلى أهمية الفصل والوصل بقولــه (وقـــد بينا أن مراعـــاة الفواتـــح والخواتم ، والمطالع والمقاطع ، والفصل والوصـــل ، يعـــد صحة الكلام ووجود الفصاحة فيه مما لابد منه ، وأن الإخلال بذلك يخل بالنظم ويذهب رونقه ويخيل بهجته ، ويأخذ ماءه وبهاءه)[1] وهو كما يـــراه إحدى حقائق الإعجاز في أسلوب القرآن الكريم يرى القصور فيه دليلاً على العجز ، وتقاصر الهمم عن مد اناة البيان الإلهي فكان عدم إحكام الفصل والوصل من العيوب المتكررة التي أخذها على امرئ القيس والبحتري .

فهــو يطلق لفظ الانقطاع على البيتين إذا لم يلتئم معناهما ، ويراه عيباً في قول امرئ القيس :

وإن كنت قد ساءتك مني خليقه　　　فســلي ثيابي من ثيابك تنسل

وما ذرفـــت عينـــاك إلا لتضربي　　　بسهميك في أعشار قلب مقتل

وهـــو منقطع عنه ، لأنه لم يسبق كلام يقتضي بكاءها ، ولا سبب يوجب ذلك فتركيبه هذا الكلام على ما قبله فيه اختلال)[2] .

والمعـــاني يجب أن تتلاقى داخل البيت الواحد ، وإلا كان ذلك انقطاعاً يعاب به الكلام ، كما في قول امرئ القيس :

أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل　　　وإن كنت قد أزمعت صرمى فأجملي

---

[1] إعجاز القرآن ص ٢٤١

[2] إعجاز القرآن ص ١٢٠　١٧١

يقول (والمصراع الثاني منقطع عن الأول ، لا يلائمه ولا يوافقه ، وهذا يبين لك إذا عرضت معه البيت الذي تقدمه وكيف ينكر عليها تدللها ، والمتغزل يطيب على دلال الحبيب وتدلله)[1]

ويطلق لفظ الوصل على حسن الخروج ، ويعيب البحتري بعدم الاهتداء إليه فيذكر هذه الأبيات من لا ميته :

لمحمد بن علي الشرف الذي	لا يلحظ الجوزاء إلا من عل
وسحابة لولا تتابع مزنها	فينا لراح المزن غير مبخل
والجود يعذله عليه حاتم	سرفا ولا جود لمن لم يعذل

ويعلق عليها بقوله (البيت الأول منقطع عما قبله ، على ما وصفنا به شعره من قطعه المعاني وفصله بينها ، وقلة تأتيه لتجويد الخروج والوصل ، وذلك نقصان في الصناعة وتخلف في البراعة)[2] .

وينتقل إلى القرآن الكريم ليبين إحكام الفصل والوصل فيه ، مستشهداً بأول سورة النمل ، ومبرزاً حسن الخروج وبراعة التخلص من الحديث عن القرآن الكريم إلى قصة موسى عليه السلام فيقول : (بدأ بذكر السورة إلى أن بين أن القرآن من عنده فقال : " وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم " ثم وصل[3] بذلك قصة موسى) ويمضي إلى القول : (ثم انظر في آية آية ، وكلمة كلمة ، هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم وبديع الوصف ؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية ، وفي الدلالة آية ، فكيف إذا قارنتها أخواتها وضامتها ذواتها مما تجرى في الحسن مجراها ، وتأخذ في معناها ؟ ثم من قصة إلى قصة ، ومن باب إلى

---

[1] إعجاز القرآن ص١٦٨ .

[2] إعجاز القرآن ص٢٣٢

[3] لاحظ قوله وصل بذلك قصة موسى وهي تبدأ بقوله : (اذ قال موسى لأهله) النمل ٧ .

بـــاب ، مـــن غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل ، وحتى يصور لك الفصل وصـــلاً ببديع التأليف وبليغ التنـــزيل)[1] ومما هو واضح في إطلاق الوصل على حســـن الخروج ما ذكره في الانتقال من حديث الإسراء بالرسول عليه السلام إلى الحديـــث عن موسى وإلقاء التوراة عليه ، في قوله تعالى : (**سبحان الذي أسرى بعـــبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل**) يقـــول الـــباقلاني : (هذا خروج لو كان في غير هذا الكلام لتصور في صورة ، المنقطـــع ، وقد تمثل في هذا النظم لبراعته ، وعجيب أمره وموقعه مالا ينفك منه القـــول ، وقد يتبرأ الكـــلام المتصل بعضه من بعض ، ويظهر عليه التثبيج والتباين للخلل الواقع في النظـــم ، وقد تصور هذا الفصل للطفه وصلاً ، ولم يبن عليه تميز الخـــروج)[2] .

وقـــــد كـــان ابن أبي الأصبع خير من أدرك مفهوم الفصل والوصل عند القدماء ، حين عقد في كتابه (تحرير التحبير) بابا أسماه " براعة التخلص " وصرح بأنه هو الذي يعرف عند القدماء باسم الفصل والوصل ، وعرف " براعة التخلص " بقولـــه " وهو امتزاج آخر ما يقدمه الشاعر على المدح ، من نسب أو فخر أو وصف أو أدب أو زهد أو مجون أو غير ذلك بأول بيت من المدح ، وقد يقع ذلك في بيتين متجاورين ، وقد يقع في بيت واحد ، وهذه وإن لم تكن طريقة المتقدمين في غالب أشعارهم فإن المتأخرين قد لهجوا بها ، وأكثروا منها ، وهي لعمري من المحاســـــن ، وهـــذا الباب قديم ، وهو من أجل أبواب المحاسن ،ويسمى معرفة الفصل من الوصل)[3] .

---

[1] السابق ١٨٩ ١٩٠

[2] إعجاز القرآن ٢٠٩ - ٢١٠ .

[3] تحرير التحبير ٤٣٣ .

ويمثـــل ابن أبي الأصبـــع له بنفـــس المثال الذي ذكر ، الباقلاني من سورة الإســـراء ، ويعلق عليه بقوله : فإنك إذا نظرت إلى قوله تعالى : (**وآتينا موسى الكتاب**) وجدت هذا الفصل مباينا لما قبله ، حتىَ تفكر فتجد الوصل بين الفصلين في قوله (سبحان الذي أسرى بعبده) فإنه سبحانه أخبر بأنه أسرى بمحمد ﷺ ، ليريـــه من آياته وبرسله إلى عباده ، كما أسرى بموسى من مصر حين خرج منها خائفاً يترقب) ثم يمضي ابن أبي الأصبع قائلاً : (وأما الوصل بين ما ذكرت وبين قوله تعالى : (**ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً**) فقد كان على بني إســـرائيل نعمة عليهم قدما، حيث نجاهم في السفن ، إذ لو لم ينج آباءهم من أبناء نـــوح لما وجدوا ، وأخبرهم بأن نوحاً كان شكوراً وهم ذريته ، والولد سر أبيه ، فيجب أن يكونوا شاكرين كأبيهم) [1] .

فقد شمل مصطلح الفصل والوصل ما نسميه بالاستطراد ، وحسن الخروج ، والإدماج ، وذلك هو مفهوم القدماء له ، وبناء عليه استحسن ابن أبي الأصبع بيت أبي تمام [2] :

لا والذي هو عالم ان النوى صبر وأن أبا الحسين كريم

وهو البيت الذي أصبح في باب الفصل والوصل علماً على فقدان الجامع ، مع أنه مثال جيد لحسن الخروج ، والتخلص من النسيب والشكوى إلى مدح أبي الحسين أو إن شئت فقل هو مثال للوصل عند الأقدمين .

وقـــد عقد جلال الدين السيوطي فصلاً في بيان الموصول لفظا ، والمفصول معنى ، أدخل فيه حسن التخلص والاستطراد ، وروى عن القدماء عبارات صريحة في أنهم يقصدون بالوصل الاتصال المعنوي بين الأغراض ، وليس خصوص الوصل

[1] السابق ٤٣٣ وما بعدها

[2] تحرير التحبير ٤٣٥

بحـــرف العطـــف ، فقد أورد قوله تعالى : (**هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعـــل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلـــت دعـــوا الله ربهمـــا لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون**) [1] .

قـــال السيوطي : ومازلت في وقفة من ذلك حتى رأيت ابن أبي حاتم قال أخبرنا أحمد بن عثمان بن حكيم حدثنا أحمد بن مفضل حدثنا أسباط عن السدى في قوله تعالى : (**فتعالى الله عما يشركون**) قال : هذه فصل من آية آدم خاصة في آلهة العرب) [2]

ثم يمضـــي قـــائلاً : (فانحلت عنى هذه العقدة ، وانجلت لي هذه المعضلة ، واتضح بذلك أن آخر قصة آدم وحواء فيما آتاهما ، وأن ما بعده تخلص إلى قصة العرب وإشراكهم الأصنام ، ويوضح ذلك تغيير الضمير إلى الجمع بعد التثنية ، ولو كانـــت القصـــة واحدة لقال عما يشركان ، كقوله دعوا الله ربهما ، فلما آتاهما صالحاً جعـــلا له شركاء فيما آتاهما ، وكذلك الضمائر في قوله : (أيشركون مالا يخلق شيئاً) وما بعده إلى آخر الآيات . وحسن التخلص والاستطراد من أساليب القرآن [3] .

وفي قولـــه تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) [4] ينسب السيوطي إلى أبي الشعثاء وأبي نهيك قولهما (إنكم تصلون هذه

---

[1] الأعراف ١٨٩
[2] الإتقان ١/٩٠
[3] السابق ١/١٠
[4] آل عمران ٧

الآية وهي مقطوعة)[1] وهما يقصدان بالوصل إشراك الراسخين في علم التأويل ، وبالقطع الفصل بين الجملتين ، وتعلق الراسخين بالقول بعده ، دون نظر إلى حرف الوصل بينهما ، لأن النظر موجه إلى الاتصال المعنوي لا إلى الوصل اللفظي بالحرف ، وربما يقصدان بالقطع الوقف على لفظ الجلالة ، والابتداء بالراسخين وبنقيضه وصل الكلام في النطق ، وهذا ليس ببعيد عن الأول ، لأن أحكام الوقف والابتداء في القرآن الكريم تابعة للمعاني ، فهي الصورة الصوتية لحركة المعاني في الذهن ، وهو ما أشار إليه الزمخشري عند قوله تعالى : (**وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب**) ، حيث قال : (ومن فصل الخطاب وملخصه أن لا يخطئ صاحبه مظان الفصل والوصل ، فلا يقف في كلمة الشهادة على المستثنى منه ، ولا يتلو قوله — فويل للمصلين — إلا موصولاً بما بعده ، ولا — والله يعلم وأنتم — حتى يصله بقوله — لا تعلمون — ونحو ذلك ، وكذلك مظان العطف وتركه)[2]

وبذلك يكون الفصل والوصل عنواناً لما يسمى في علم القراءات بالوقف والابتداء ، ويكون العطف وتركه هو العنوان الذي يطلقه الزمخشري على ما نسميه الفصل والوصل في دراستنا البلاغية .

وقد أخذ مصطلح الفصل والوصل عند بعض النقاد القدامى عنواناً آخر ، حيث أسماه ابن وهب الكاتب : (القطع والعطف) وأطلقه على بعض صور الاعتراض . يقول ابن وهب (ومنه ، قطع الكلام فيه ، وأخذ في فن آخر من القول . ثم عطف بتمام القول الأول عليه قوله عز وجل : (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم) إلى آخر الآية ، ومثله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية

---

[1] الإتقان ١/٩٠

[2] الكشاف ٣/٣٦٥

والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق) ثم قطع وأخذ في كلام آخر ، فقال : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) ثم رجع إلى الكلام الأول فقال : (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم) [١] .

وقد أشار الدكتور حفني شرف محقق الكتاب إلى أن ما سماه ابن وهب " القطع والعطف " هو المعروف في عرف البلاغيين بالفصل والوصل [٢] . فإن كان يقصد بذلك ما عرف عند المتأخرين فقد أبعد ، وإن كان يقصد السابقين لعبد القاهر فذلك صحيح ، إلا أن تسميتهم بالبلاغيين فيها تسامح كبير .

---

[١] البرهان في وجوه البيان ١٢٤ – ١٢٥

[٢] البرهان في وجوه البيان هامش ص١٢٤

دراسة عبدالقاهر :

كان الإمام عبدالقاهر – فيما أعلم – أول من أفرد بابا للفصل والوصل ، ورسم له حدوده ، وسن له قواعده التي لا تزال كما هي إلى الآن ، دون إضافة حقيقية وجاءت دراسته متأثرة إلى حد كبير بطبيعة ثقافته النحوية ومتسقة مع نظريته في النظم التي أبان عنها مستهل كتابه " دلائل الإعجاز " ، حيث صرح بأن النظم ليس سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض [1] وهذا التعلق لا يخرج عن تعلق اسم باسم ، أو فصل باسم ، أو تعلق حرف بهما (فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض وهي كما تراها معاني النحو أحكامه) [2] .

ولا يتركنا عبدالقاهر نبحث عن دور حروف العطف في هذا التعليق ، فيبادرنا بقوله (والضرب الثاني من تعلق الحرف بما يتعلق به : العطف وهو أن يدخل الثاني في عمل العامل في الأول كقولنا جاءني زيد وعمرو ، ورأيت زيدا وعمرا ، ومررت بزيد وعمرو) [3] وذلك يعطي انطباعاً سريعاً أن دراسته للعطف لن تتعدى دائرة الجملة الواحدة كما تقضي بذلك قاعدة التعلق التي أبان عنها ، وأحسب أنه التزم بها في دراسته بامتداد صفحات الكتاب ، و لم يتجاوزها إلا في مواطن قليلة كان يستجيب فيها لطبعه ويرخى لذوقه العنان ، فيتناول أبياتاً من قصيدة يستجلى أسرارها ، أو آيات من الذكر يكشف عن مواطن الإعجاز البلاغي فيها ، ولكنه سرعان ما يتنبه إلى هذا الخروج فيعود أكثر التزاماً بمنهجه . وهكذا كانت دراسته للفصل والوصل التزاماً بهذا المنهج ، واستجابة لطبيعة

---

[1] دلائل الإعجاز ص١٢

[2] الدلائل ص١٥

[3] الدلائل ص١٤

ثقافتـــه ، وما أحسبه درس هذا الباب إلا تلبية لمنطق نحوي . فهو حين تحدث عن دور حروف العطـــــف في التعلق أو في النظم ورأى أن وظيفتها إشراك المعطوف في العامـــل لم يغب عنـــه أن هذه الحروف تتوسط كثيراً بين الجمل ، ولا تؤدي هـــذا الــــدور كما تؤديه بين المفردات ، ومن هنا كان لابد من البحث عن العلاقـــات بين الجمل ، والنظر في المناسبات المصححة للعطف أو الموجهة لتركه ، ووجد (الفصل والوصل) عنواناً مناسباً لهذه الدراسة ، مستهدياً في ذلك بما كتبه أبو علي الفارسي في عطف الجمل ، ومستمداً منه قواعد الفصل في كمال الاتصال وكمـــال الانقطاع ، ووجوب الوصل في التوسط بين الكمالين ، ولعله استوحى عـــنوان الفصل والوصل منه أيضاً كما سيتضح لنا قريباً ، فإذا صح لنا ما ادعيناه نكون أول من كشف عن المنبع الحقيقي لهذه الدراسة فيما كتبه الإمام .

ولا نعني بذلك أنه المصدر الوحيد لعبدالقاهر فقد جاء في كتاب درة التنزيل للخطيـــب الإسكافي تعبير الوصل بالواو والاستئناف بإن في معرض التمييز بينهما يقول الإسكافي (وأما الفرق بين الواو وإن ، فإن الواو في أكثر الأحوال لا تكون أجنبـــية ممـــا قبلها ، بخلاف إن فإنها كلمة أجنبية من الكلمتين ، وضعت لابتداء الكـــلام ، ففي سورة البقرة ، وسورة الحديد ، الكلام متصل بعضه ببعض فذكره بواو حيث قال : (يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب) فوصلهما بالواو وكذلـــــك في الحديـــد (ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور) والاختـــيال والفخـــر إنما يكون من الفرح ، فجمع بينهما بواو ، وأما الموضعان الآخـــران [1] في ســـورة النساء فقد تم الكلام فيهما ، لأن في الأول أمرهم بالعبادة

---

[1] الموضـــع الأول (واعبـــدوا الله ولا تشركـــوا به شيئا ... الآية إلى قوله : إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً (النساء ٣٦) والموضع الثاني قوله تعالى : (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما) (النساء ١٠٧) .

وتـــرك الشرك والإحسان بالوالدين ، وذي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السـبيل ، والجـار ، وملك اليمين . وقد تمت هذه الأوامر ثم ابتدأ بقوله إن الله لا يحب من كان كذا وكذا ، وكذلك الموضع الثاني) [1] .

فإذا علمنا أن عبدالقاهر يسمي الفصل بإن استئنافاً فإن الاستئناف والابتداء مـترادفان في إطلاقـات اللغويين والنحاة . وأنا لا أدعي أن عبدالقاهر اطلع على خصوص هذا النص ولكنني أعتقد أن مثله يمكن أن يكون مما وقع عليه واستفاد منه وخاصة ما سنذكره من كلام أبي علي الفارسي .

فإذا تجاوزنا العنوان إلى طبيعة البحث ومضمونه طالعتنا حقيقتان :

الأولى : طغيان المنهج النحوي على هذه الدراسة ، والأخرى : وضوح أثر الدراسات السابقة عليه ، وهذا ما نتناوله الآن بشئ من التفصيل :

الوصل بالواو في الجمل التي لا محل لها من الإعراب :

وأول مـا يطالعنا في هذا الباب الاقتصار على الواو لتكون أداة الوصل بين الجمـل التي لا محل لها من الإعراب ، وإخراج ما عداها من حروف المعطف عن مجـال هـذه الدراسة ، تحقيقاً لدواع قررها من قبل علماء اللغة والنحو تقريراً لما أثبـتوه مـن معاني هذه الحروف . فالواو وحدها من بين أدوات العطف هي التي لمطلـق الجمع أما ما سواها من الحروف فيتضمن معنى زائداً على مطلق الجمع إذا تحقـق صح العطف ، وإذا لم يتحقق فلا مجال للعطف فيه ، فاختصت الواو بمزيد الحاجـة إلى الـتلطف في العلاقة المصححة للوصل بها ، ومن ثم كانت أحق هذه الحـروف بالنظر والبحث في أسرار الوصل بها ، وعبدالقاهر في ذلك يترسم خطا النحاة ، ويستهدي بأضواء علماء اللغة ، وكأنه يلتفت إلى ما قاله ابن جنى في سر

---

[1] درة التنزيل ص٥٥ .

الصناعة : (قد يجوز مع الواو لقوتها وتصرفها مالا يجوز مع الفاء من الاتساع ، ألا ترى أنك لو قلت قام محمد فعمرو جالس وأنت تعطف على حد ما تعطف بالواو ، لم يكن للفاء هنا مدخل ، لأن الثاني ليس متعلقاً بالأول وحكم الفاء إذا كانت عاطفة ألا تتجرد من معنى الإتباع والتعليق)[1] .

وابن جني الناقد الأديب لا يقصد بذلك أن العطف بالفاء خال من المناسبة ؛ وإنما يقصد أن للفاء تعلقاً خاصاً أكثر من مجرد تحقق مضمون الجملتين ، وهو الجمع على سبيل التعقيب أو التسبب . فليس كل ما يعطف بالواو يصح عطفه بالفاء . وهذا التعلق الخاص والمعنى الزائد عن مطلق الجمع نجده في الواو حين نعطف المفردات ، لأنها حينئذ تشرك المعطوف في حكم المعطوف عليه ، وهو معنى زائد عن مطلق الجمع إذا تحقق في الواو صح الوصل بها ، وبذلك تخرج الواو العاطفة للمفردات من مجال هذا البحث ولا يتوجه الاعتراض على عبدالقاهر بأنه أهمل الجامع في عطف المفردات ضرورة أن العطف لا يتحقق فيها إلا مع وجود المناسبة التي تصل بها إلى حد الاشتراك بين المتعاطفين في العامل وهو أمر مقرر يتردد كثيراً في كتب اللغة والتفسير والأدب ويتضح من تناول ابن قتيبه لقوله تعالى : (**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به**)[2] حيث يتخذ من الاشتراك في الحكم الإعرابي دليلاً على الاشتراك في المعنى ، ويرد على النحاة وبعض المتأولين (**فإن قال** قائل كيف يجوز في اللغة أن يعلمه الراسخون في العلم والله تعالى يقول : (**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به**) وأنت إذا أشركت الراسخين في العلم انقطعوا عن (يقولون) وليست ها هنا واو نسق توجب للراسخين فعلين وهذا مذهب كثير من النحويين

---

[1] سر صناعة الإعراب ١/٢٦٥ .

[2] آل عمران ٧ .

في هذه الآية ، ومن جهته غلط قوم من المتأولين ، قلنا لهم إن " يقولون " هاهنا في معنى الحال ، كأنه قال الراسخون في العلم قائلين آمنا به) ثم يمضي قائلاً (ومثله لابن مفرغ الحميري يرثي رجلاً في قصيدة أولها :

أصرمت حبلك من أمامه   من بعــد أيــام برامه

والريــح تبكي شــجوها   والبرق يلمع في غمامه

أراد والبرق لا معاً في غمامة تبكي شجوه أيضاً ، ولو لم يكن البرق يشرك الريح في البكاء لم يكن لذكره البرق ولمعه معنى)[1] .

فهو يشترط وجود المناسبة التي من أجلها أشرك المعطوف في الحكم ، وقرن به ودخل في حكم عامله ، ولولا هذا التناسب لما كان للعطف معنى . هكذا فهم عبدالقاهر حقيقة الوصل بالواو بين المفردات كما فهمها ابن قتيبه وغيره فاستبعد البحث فيها نظراً لوضوح المناسبة ، و لم يقل إن عطف المفردات ليس في حاجة إلى جــامع ، وكلامه خير شاهد حين يقول (وإذا كانت الجملة الأولى واقعة موقع المفرد كان عطف الثانية عليها جارياً مجرى عطف المفرد ، وكان وجه الحاجة إلى الواو ظاهراً ، والإشراك بها في الحكم موجوداً ... والذي يشكل أمره هو الضرب الثاني وذلك أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى)[2] .

هــذا ما فهمــه الكثيرون ومنهم صاحب الطراز الذي عرف الوصل بقوله (وأما الوصل فهو عطف الجملة على الجملة ، والمفرد على مثله بجامع ما)[3] .

ويقول محمد بن علي الجرجاني : (اعلم أن الواو العاطفة موضوعة للجمع بين مشتركين في أمر من الأمور سواء عطف بها المفرد على المفرد ، أو الجملة على

---

[1] تأويل مشكل القرآن ص١٠٠ - ١٠١

[2] الدلائل ص١٤٩ بتصرف .

[3] الطراز ٣/ ٣١٠

الجملة إلا أن الجملة على قسمين : واقعة موقع المفرد وغير واقعة موقع المفرد ، فالواو في القسم الأول تفيد ما تفيده في عطف المفردات وفي القسم الثاني تفيد الاشتراك في خبر خاص وإنشاء خاص لا في مطلق الخبر والإنشاء ، ولابد من اختصاصها بوجه من الوجوه)[1]

وهو ملتفت إلى ما قرره عبد القاهر من أن عطف الجمل يحتاج إلى البحث عن العلاقة الخاصة التي تصحح الوصل لعدم اشتراك الجملة الثانية مع الأولى في عامل إعرابي .

لذلك فأنني أعتبر الخطيب حين عرف الوصل بأنه (عطف بعض الجمل على بعض) حدد به مجال الدراسة ، و لم يعرف حقيقة الوصل ، ومن ثم أخالف الأستاذ عبد المتعال الصعيدي الرأي في قوله (جرى الخطيب في جعل كل من الفصل والوصل خاصاً بالجمل على ما جرى عليه عبد القاهر في دلائل الإعجاز والعلوي في الطراز وابن قيم الجوزية في الفوائد بل الذي جرى عليه علماء البلاغة أن كلا منهما خاص بالعطف بالواو وتركه دون غيره من حروف العطف)[2] فهو على خلاف ما صرح به العلوي .

وإخراج الفاء من حديث الوصل راجع إلى أنها تفيد مع العطف التعقيب والتسبب ، مما يجعل العطف بها أدخل في التناسب بحكم هذا التعلق الخاص الذي أوضحه ابن جنى ، فالوصل بها عند تحقق هذه المعاني أمر ظاهر لا خفاء فيه ولا يعني إخراجها من البحث أنها ليست من أدوات الوصل ، ولا أن الوصل بها أقل شأناً من الوصل بالواو ، وعبدالقاهر نفسه يقول فيما يجب على الناظم مراعاته (وينظر في الجمل التي ترد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء ، وموضع الفاء من موضع ثم)[3] .

---

[1] الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة ١٢٦

[2] بغية الإيضاح ١٢/٢

[3] الدلائل ص٦٧ .

ثم يفرق بين الوصل الظاهر بالفاء والوصل الخفي بالاستئناف ويروي ما دار بين خلف الأحمر وبشار بن برد في قول بشار :

بكرا صاحبي قبل الهجير   إن ذاك النجاح في التبكير

ويقول (واعلم أن من شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه أن تغني غناء الفاء العاطفة مثلاً ، وأن تفيد من الربط بما قبلها أمرا عجيبا ، فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف ، مقطوعاً موصولا معا)

ولعل ظهور المناسبة في العطف بالفاء هو الذي جعله يسمى الوصل بها وصلاً ظاهراً ، والاستئناف بإن وصلاً خفياً .

فعبد القاهر إذن لا ينكر الوصل في المفردات ولا ينكر وجود الوصل بالفاء ، وإنما يرى أن المناسبة فيها ظاهرة لا تحتاج إلى إنعام النظر ودقة التأمل وهو حين عاب بيت أبي تمام :

لا والذي هو عالم أن النوى   صبر وأن أبا الحسين كريم

لم يكن يجهل أن الجملتين مما له محل من الإعراب ولعله أراد أن يلفت الأنظار إلى أن الإشراك في الحكم لابد له من تحقق الجامع كما هو الشأن في الجمل التي لا محل لها من الإعراب وإن كان الأمر في الأولى ظاهراً ، وهو حين يهمل النظر فيه فذلك لأنه لا يحتاج إلى فكر وروية ، ويتساوى في ذلك مع الجمل التي لا محل لها من الإعراب إذ لم يكن نظمها محوجاً إلى إعمال الفكر الذي هو مدار النظم عند عبد القاهر ألا تراه يقول (وأعلم أن من الكلام ما أنت تعلم إذا تدبرته أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم بل ترى سبيله في ضم بعضه إلى بعض سبيل من عمد إلى لآلئ فخرطها في سلك لا يبغي أكثر من أن يمنعها التفرق ، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض لا يريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة ، بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين ، وذلك إذا كان هناك معنى) لا يحتاج أن تصنع فيه شيئاً غير أن

---

[1] الدلائل ص١٨١

تعطف لفظاً على مثله ، كقول الجاحظ (جنبك الله الشبهة ، وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً ، وبين الصدق سبباً ..) [1]

فهذه جمل لا محل لها من الإعراب وصلت بالواو ولكنها في نظره بعيدة عن مجال البحث ، لأنها خارجة عن النظم الفني الذي يشتد فيه الارتباط وتدق فيه العلاقات فليس العطف هنا إلا مجرد جمل قرنت في الصورة لا يتوقف أول منها على ثان . وقد أحسن الرازي فهم عبدالقاهر في هذا الموضع حين قال (واعلم أن الجمل الكثيرة إن نظمت نظما واحدا فلا يخلوا إما أن يتعلق البعض بالبعض أو لا يتعلق فان لم يتعلق البعض بالبعض لم يحتج واضع ذلك النظم إلى فكر وروية في استخراج ذلك النظم) [2]

وبذلك يتبين لنا بوضوح سبب إهمال عبدالقاهر بحث الوصل في المفردات وقصر الوصل على الواو دون غيرها من حروف العطف استجابة لنظريته في النظم ، وتأثراً بدراسات النحاة واللغويين قبله دون أن يصادر على أحد تستهويه أسرار النظم في عطف المفردات بالواو أو غيرها من حروف العطف ، وخاصة إذا كان هذا النظم كتاباً معجزاً تتفوق أسرار مفرداته على الجمل في أي بيان سواه ، وهو ما تجرد له المفسرون قبل عبدالقاهر وبعده وأثمر ذلك حصيلة طيبة من البلاغة التطبيقية وخاصة التي توخت إبراز الفروق البلاغية بين المفردات في متشابهات القرآن في حين تجمدت الدراسات النظرية التي اهتمت بالتقعيد والتقنين والتي أفادت في بناء هيكل هذا العلم وإرساء أسسه وأصوله ولكنها وقفت حيث وقف الإمام لم تتقدم بعده خطوة واحدة .

---

[1] الدلائل ص٧٦ - ٧٧

[2] نهاية الإيجاز ص١٠٩

مواضع الفصل والوصل :

أولاً : كمال الاتصال :

قلت إن عبدالقاهر استمد ما كتبه في هذا الموضع وفي كمال الانقطاع مما كتبه أبو علي الفارسي في كتابه الإغفال فقد قرر عبدالقاهر أن الجملة التي لا محل لها من الإعراب قد تتصل بما قبلها اتصالاً ذاتياً يغني عن احتياجها إلى واصل لفظي وذلك إذا وقعت من التي قبلها موقع الصفة ، أو البيان ، أو التوكيد ، لأنها تكون حينئذ من الأولى بمنزلة نفسها ، ولا يعطف الشئ على نفسه ، وهو بذلك يردد ما قاله أبو علي ، و لم يزد عليه سوى جعله الجملة المؤكدة بمنزلة جملة الصفة .

قال أبو علي الفارسي في عطف الجمل :

والجمل التي تعطف على الجمل على ضربين :

أحدهما أن تكون أجنبية من الأولى ، والآخر أن تكون الجملة المعطوفة على الأولى ملتبسة بها ، غير أجنبية منها ، فالأجنبية لا تتبع الأولى إلا إذا أريد اتصالها بها ، و لم يرد القطع منها والأخذ في أخرى ليس منها في شئ ، نحو قام زيد وذهب عمرو ، وزيد منطلق وبكر قائم . ونحو هذا مما يريد به الاتصال بالأولى ، فإن لم يرد الاتصال وأريد كل حديث منفرد من الآخر ومنقطع عنه قلت على هذا زيد منطلق وبكر قائم ، فلم تدخل الحرف إرادة للانفصال ، وتركاً لاتصال كل واحد من الحديثين بالآخر ، وهذا عند مذهب أبي الحسن [1] . والجملتان الملتبستان إحداهما بالأخرى بالاتصال بما قبلها على ضربين : أحدهما أن تعطفها بحرف العطف ، والآخر أن تصلها بها بغير حرف العطف .

---

[1] ربما يكون صوابه (مذهب حسن) تصويب عن رسالة النحو القرآني بين الزجاج وأبي علي الفارسي .

وما يوصل بما قبله من الجمل بغير حرف عطف على أربعة أضرب :

أحدهما أن تكون صفة لما قبلها ، والآخر أن تكون حالاً ، والثالث أن تكون تفسيراً ، والرابع ألا يكون اتصالها على هذه الأوجه الثلاثة ، ولكن يكون في الجملة الثانية ذكر ما في الأولى أو ممن في الأولى .

فأما ما هو صفة فنحو مررت برجل يقوم ، ومررت بغلام راكب يذهب وبرجل صانع يصلح ، وبامرأة أبوها منطلق . فموضع الجملة بعد الموصوف بحسب إعراب الموصوف . ولا وجه لإدخال حرف العطف على الجملة التي هي صفة إذا وليت الموصوف ، كما أنه لا وجه في إدخاله على الصفة المفردة ، لأن الصفة تبين الموصوف وتخصصه ، ومجراها مع الموصوف في هذا كمجرى الصلة مع الموصول ، فلو عطف بها على الموصوف لخرج بالعطف عن أن يكون وصفاً له وإيضاحاً) [1]

ثم يبين سر ترك العطف في الجملة المبينة أو المفسرة فيقول :

(وأما ما يتصل من الجمل بالتي قبلها على جهة التفسير لما قبلها فقوله تعالى : (**وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات**) ثم قال " **لهم مغفرة وأجر عظيم** " فالمغفرة تفسير الوعد الذي وعدوا به ومثل ذلك أيضاً قوله تعالى (**إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم**) ثم قال " **خلقه من تراب** " [2] .

هذا ما قاله أبو علي وقد تركنا تفصيل الموضعين الثاني والرابع لموضعهما من هذه الدراسة ، ويتضح من ذلك أن عبد القاهر اعتمد على الفارسي في القول بفصل جملة الصفة والجملة المبنية أو المفسرة كما اعتمد عليه أيضاً في تسمية هذا الباب بالفصل والوصل ، لأنه صريح عبارة أبي علي كما هو واضح من النص .

---

[1] الإغفال ٣٥٦ وما بعدها

[2] السابق ١٦٣

ثانياً : كمال الانقطاع :

لم يتحدث عنه عبدالقاهر حديثاً منفصلاً وإنما فهم مراده من حديثه عن الجامع ومن قوله (فاعلم أنا قد حصلنا من ذلك على أن الجمل على ثلاثة أضرب : جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف ، والتأكيد مع المؤكد ، فلا يكون فيها العطف البتة لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف الشئ على نفسه ، وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله ، إلا أنه يشاركه في حكم ، ويدخل معه في معنى ، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه فيكون حقها العطف ، وجملة ليست في شئ من الحالين ، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شئ ، فلا يكون إياه ، ولا مشاركاً له في معنى ، بل هو شئ إذا ذكر لم يذكر إلا بأمر ينفرد به ، ويكون ذكر الذي قبله وترك الذكر سواء في حاله ، لعدم التعلق بينه وبينه رأسا ، وحق هذا ترك العطف البتة فترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية أو الانفصال إلى الغاية)[1]

وهو كما نرى يستمد من قول أبي علي (فان لم يرد الاتصال وأريد كل حديث منفرد من الآخر ، ومنقطع عنه قلت على هذا زيد منطلق ، بكر قائم ، فلم تدخل الحرف إرادة للانفصال وتركاً لاتصال كل واحد من الحديثين بالآخر .

فما هي حقيقة الانفصال إلى الغاية التي سماها المتأخرون كمال الانقطاع ؟ أهي عدم وجود الجامع بين الجملتين ؟

إن في كلام أبي علي ما يدل على أن الوصل والفصل في الجمل الأجنبية التي ليست وصفاً أو تفسيراً متعلق بغرض المتكلم ، من حيث إرادة الاتصال أو

[1] الدلائل ص١٦٣

الانفصال فقولك زيد منطلق وبكر قائم ، يصح وصله وفصله باعتبارين مختلفين ، فإذا أردت وصل حديث بكر بحديث زيد لإثبات علاقة بينهما صح الوصل ، وإن أردت المباينة وعدم اتصال حديثك عن بكر بحديثك عن زيد فصلت ، وهذا واضح للغاية في كلام أبي علي ، وعليه سار الجرجاني وإن شاب حديثه بعض الغموض يقول عبدالقاهر (إن الذي يوجبه النظر والتأمل أن يقال في ذلك أنا وان كنا إذا قلنا زيد قائم وعمرو قاعد ، فإنا لا نرى ههنا حكما تزعم أن الواو جاءت للجمع بين الجملتين فيه ، فإنا نرى أمراً آخر نحصل منه على معنى الجمع وذلك ألا تقول زيد قائم وعمرو قاعد ، حتى يكون عمرو بسبب من زيد ، وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين ، وبحيث إذا عرف السامع حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني ، يدلك على ذلك أنك إذا جئت فعطفت على الأول شيئاً ليس منه ، ولا هو مما يذكر بذكره ويتصل حديثه بحديثه لم يستقم ، فلو قلت خرجت اليوم من داري ثم قلت وأحسن الذي يقول بيت كذا قلت ما يضحك منه ومن هنا عابوا أبا تمام في قوله :

لا والذي هو عالم أن النوى صبر وأن أبا الحسين كريم

وذلك لأنه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى ولا تعلق لأحدهما بالآخر)[1] .

فقوله وذلك أنك لا تقول زيد قائم وعمرو قاعد حتى يكون عمرو بسبب من زيد ، وحتى يكونا كالنظيرين والشريكين هو عين كلام أبي علي ، وكأنك حين لم ترد هذه المناظرة والتعلق بين الجملتين فصلت ، وهذا يعني أن الذي يحدد الجامع هو غرض المتكلم وحده ، لأن المماثلة بين زيد وعمرو في المثال والتضاد بين القيام والقعود كلاهما موجود في حالتي الوصل والفصل غير أن إرادة المتكلم هي

---

[1] الدلائل من ١٥٠ ١٥١

التي تحـــدد اتصال الحديثين أو انفصالهما وهو ما عبر عنه السكاكي بالجامع الذي لا يلتفـــت إلـــيه ، فيكون من كمال الانقطاع غير أن السكاكي فهم من كلام عبدالقاهر هذا أن الفصل إما يكون لعدم وجود جامع أصلاً أو لعدم الالتفات إليه مـــع وجوده ، فعدم الالتفات إليه مستنبط من مثال عبدالقاهر ، تقول " زيد قائم وعمر قاعد " إذا لم يكن عمرو بسبب من زيد ، وعدم وجود جامع أصلاً مستنبط من قول عبدالقاهر (فلو قلت خرجت اليوم من داري ثم قلت وأحسن الذي يقول بيت كذا قلت ما يضحك منه) ويلاحظ أن عبدالقاهر لم يصرح بما إذا كان عدم الجـــامع الذي لا يصح معه الوصل يقتضي مجيئهما مفصولين أو أن هذا من الكلام الذي لا يصح أصلاً ، لعدم وجود الترابط الواجب توافره ليتلاءم الحديث ، ويأخذ بعضـــه بحجز بعض لكن السكاكي فهم صحة الفصل في المثال وجاء بأمثلة كلها مصنوعة وليس فيها شاهد واحد من فصيح كلام العرب ، يقول السكاكي (ومن أمثلـــته لغير الاختلاف ما أذكره : تكون في حديث ويقع في خاطرك بغتة حديث آخـــر لا جامع بينه وبين ما أنت فيه بوجه أو بينهما جامع غير ملتفت إليه ، لبعد مقامك منه ويدعوك إلى ذكره داع فتورده في الذكر مفصولاً ، مثال الأول كنت في حديث مثل كان معي فلان فقراً ، ثم خطر ببالك أن صاحب حديثك جوهري ولـــك جوهرة لا تعرف قيمتها ، فتعقب كلامك أنك تقول لي جوهرة لا أعرف قيمـــتها هل أرينكها فتفصل ... وأنت كما قلت إن خاتمي ضيق وتذكرت ضيق خفـــك وعناءك منه فلا تقول وخفي ضيق لنبو مقامك عن الجمع بين ذكر الخاتم وذكر الخف فتختار القطع قائلاً خفي ضيق) [1] .

والذي أراه استنباطاً من كلام أبي علي ومن تمثيله بمثال صح الفصل والوصل فيه ، ومن عدم تمثيل عبدالقاهر ولو بمثال واحد جاء مفصولاً لعدم تحقق الجامع أن

---

[1] مفتاح العلوم ١٣٠ بتصرف .

الفصل ليس لعدم تحقق الجامع وإنما لعدم الالتفات إليه تحقيقاً لغرض المتكلم في عدم الوصل بين الحديثين ، وقد مثل له السكاكي بقوله تعالى : (**إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم**) [1] حيث قطع عن حديث المؤمنين قبله مع تحقق الجامع بالتضاد بين الفريقين ، وبين مصير كل منهما ، وسيأتي لذلك مزيد بيان في الفصل المعقود لعطف الجمل .

أما كمال الانقطاع لاختلاف الجملتين خبراً وإنشاء فإن عبدالقاهر مر به مروراً سريعاً حيث عرض له عند الحديث على الفصل في قوله تعالى : (**وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا أنهم هم السفهاء**) [2] وجعله عاملاً مرجحاً لفصل قوله (ألا إنهم هم السفهاء) و لم يعتمد إليه كسبب مستقل من أسباب الفصل حيث قال بعد أن ذكر الآية مثالاً لترك العطف للإيهام (على أن في هذا أمرا آخر وهو أن قوله أنؤمن استفهام ، ولا يعطف الخبر على الاستفهام) [3] .

هذا كل ما قاله عبدالقاهر عن الفصل للاختلاف خبرا وإنشاء ، وهو حديث عارض وفي مثال واحد على غير عادته من الإكثار في هذا الباب من النماذج والشواهد الأدبية مما يترك علامة استفهام حول ما إذا كان الفصل واجباً في جميع صور الإنشاء والخبر أو ذلك مخصوص بعطف الخبر على الاستفهام بحكم أن الخبر بعده جواب عنه والجواب لا يعطف على السؤال .

هذا مالا يمكن الجزم به إلا أن السكاكي عم الحكم بوجود الفصل في جميع صور الخبر والإنشاء ولعل هذا التعميم هو الذي جعل الدكتور جلال الذهبي يجعل

---

[1] البقرة ٦

[2] البقرة ١٣

[3] الدلائل ص١٥٧

السكاكي هو القائل بفصل الخبر عن الإنشاء حيث قال (وزاد السكاكي في كمال الانقطاع أن تختلف الجملتان خبراً وإنشاء لفظاً ومعنى أو معنى فقط " [1]

ثالثاً : شبه كمال الاتصال (الاستئناف البياني) :

أما الاستئناف البياني فلا أحسبه إلا متابعاً فيه لقدامى النحاة من أمثال سيبويه والفراء والزجاج ومتأثراً بمن سبقه من النقاد .

فهذا الفراء يعلل ترك العطف في قوله تعالى : (**قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين**) [2] فيقول : (وهذا في القرآن كثير بغير الفاء ، وذلك لأنه جواب يستغنى أوله عن آخره بالوقفة عليه ، فيقال ماذا قال لك فيقول القائل قال كذا وكذا فكأن حسن السكوت يجوز به طرح الفاء وأنت تراه في رؤوس الآيات – لأنها فصول – حسنا . من ذلك " قال فما خطبكم أيها المرسلون قالوا إنا أرسلنا " [3] والفاء حسنة ، مثل قوله (فقال الملأ الذين كفروا) ولو كان على كلمة واحدة لم تسقط العرب منه الفاء .

من ذلك قمت ففعلت لا يقولون قمت فعلت ولا قلت قال حتى يقولوا قلت فقال وقمت فقام ، لأنها نسق وليست باستفهام يوقف عليه ألا ترى أنه " قال " فرعون " لمن حوله ألا تستمعون قال ربكم ورب أبائكم الأولين " فيما لا أحصيه) [4] .

وهذا ما علل به عبدالقاهر الفصل في مقاولات القرآن ، وأورد بعض الأمثلة التي أوردها الفراء ، وان كان الأخير أكثر احتياطاً وتدقيقاً حيث لم يوجب

---

[1] الفخر الرازي والبلاغة العربية ٤٤٣

[2] البقرة ٦٧

[3] الحجر ٥٧ ، ٥٨

[4] معاني القرآن للفراء ١/٤٣ – ٤٤

الفصل ، بل أجاز الوصل بالفاء فأعفى نفسه من الاعتراض عليه بالأمثلة التي جاءت موصولة في القرآن الكريم .

والزجاج كثيرا ما يقدر السؤال على طريقة الاستئناف البياني ، وان لم يصرح باسمه فهو يقول في قوله تعالى : (**الذين يؤمنون بالغيب**) وموضع الذين جر تبعا للمتقين ، ويجوز أن يكون موضع هم رفعاً على المدح ، كأنه لما قيل هدى للمتقين قيل من هم فقيل الذين يؤمنون بالغيب)[1] .

وفي قوله تعالى : (**قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله**)[2] يقول الزجاج : (وضع من إن شئت كان رفعاً ، وإن شئت كان جرا ، فأما من جر فيجعله بدلاً من شر . المعنى أنبئكم بمن لعنه الله ، ومن رفع فباضمار هو ، كأن قائلاً قال من ذلك ؟ فقيل هو من لعنه الله)[3] .

وهذا هو ما يسمى بالاستئناف البياني الذي حذف صدره كما أشار إلى ذلك الخطيب القزويني)[4] .

وهذه الطريقة في ربط الجملة بما قبلها بتقدير سؤال تأخذ عند النحاة طابع البحث عن العلاقة الإعرابية المصححة لرفع صدر الجملة الثانية ، وهي من دراسة النحو في الصميم ،وهي التي استمد منها عبدالقاهر مادة بحثه في الاستئناف وفي فصل جملة البيان ، يقول عبدالقاهر معللاً فصل الجملة المبينة في قوله (ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم)[5] .

---

[1] معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣٤/١ - ٣٤

[2] المائدة ٦٠

[3] معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢٠٦/٢ .

[4] راجع بغية الإيضاح ٨٤/٢ .

[5] يوسف ٣١ .

(وأما الوجه الثالث الذي هو شبيه بالصفة فهو أنه إذا نفى أن يكون بشرا فقد أثبت له جنس سواه ، إذ من المحال أن يخرج من جنس البشر ثم لا يدخل في جنس آخر ، وإذا كان الأمر كذلك كان إثباته ملكاً تبيينا وتعيينا لذلك الجنس الذي أريد إدخاله فيه ، وإغناء عن أن تحتاج إلى أن تسأل فتقول فان لم يكن بشرا فما هو ، وما جنسه ؟ كما أنك إذا قلت مررت بزيد الظريف كان الظريف تبيينا وتعيينا للذي أردت من بين من له الاسم ، وكنت قد أغنيت المخاطب عن الحاجةإلى أن يقول أي الزيدين أردت) [1]

فتأمل قوله (وإغناء عن أن تحتاج إلى أن تسأل فتقول فإن لم يكن بشرا فما هو ، وما جنسه ؟ أليس هذا على طريقة الزجاج في قوله (كأنه لما قيل هدى للمتقين قيل من ؟ فقيل الذين يؤمنون بالغيب) ؟

والإبانة عن المعنى بتقدير السؤال طريقه معروفة لدى الأدباء والنقاد فهذا المرزوقي في شرح الحماسة يحاول إيجاد العلاقة بين البيتين :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي	بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذاً لقام بنصري معشر خشن	عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا

فيقول (وفائده إذاً هو أن هذا أخرج البيت الثاني مخرج جواب قائل قال له ولو استباحوا ماذا كان يفعل بنو مازن ؟ فقال : إذا لقام بنصري معشر خشن . قال سيبويه إذاً جواب وجزاء ، وإذا كان كذلك فهذا البيت جواب لهذا السائل ، وجزاء على فعل المستبيح) [2] .

ويتكرر في شرح المرزوقي تقرير الوصل بين الآيات على هذه الطريقة فقد ذكر بيتي الحماسة :

تنالوا الغنى أو تبلغوا بنفوسكم	إلى مستراح من حمام مبرح
ليبلغ عذرا أو يصيب رغيبة	ومبلغ نفسي عذرها مثل منجح

---

[1] دلائل الإعجاز ص١٥٤ - ١٥٥

[2] شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٢٦/١ .

ثم علـــق على البيت الثاني بقوله (وهذا الكلام وإن كان ظاهره وظاهر صدر البيت الأول أنه يتكرر به المعنى الذي قدمه فيه فليس الأمر كذلك ، لأنه ذكر في البيت الأول إبلاغ النفس من الموت حداً يريحه و لم يبين من فعل ذلك هل أنجح أو لا ؟ وفي الثاني بين أن المعذر في طلب الشئ كالمنجح وأنه إذا استغرق وسعه في طلب ما يهم به ثم حال دونه حائل فقد أعذر) [1] .

وقـــد كان قدامة بن جعفر أول من عقد فصلاً للاستئناف البياني ، وعرفه تعـــريفاً دقيقاً ، ولكنه أطلق عليه " الالتفات " (وهو أن يكون الشاعر آخذاً في معنى فكأنه يعترضه إما شك فيه أو ظن بأن رادا يرد عليه قوله أو سائلاً يسأله عن سببه فيعود راجعاً إلى ما قدمه فإما أن يذكر سببه أو يحل الشك فيه) [2] .

وقـــد أكثر قدامة من الاستدلال بالتمثيل لهذا النوع الذي أطلق عليه اسم الالـــتفات ، وهو نعت أكثر دقة ومطابقة لمسماه من الاستئناف ، لأن المجيب على ســـؤال لا يســـتأنف كلاماً جديداً ، وإنما ينعطف إلى السائل أو الشاك ويلتفت إلى مـــا يدور بخلده من شك أو استفهام فيزيله بالجواب ، فإطلاق عبدالقاهر اسم الاستئناف عليه أثر الثقافة النحوية الغالبة على شيخ البلاغة ، إذ إن هذا اللفظ من أكثر الكلمات وروداً في كتب النحاة .

ومن الأمثلة التي ذكرها قدامة في هذا الباب قول الرماح بن ميادة :

فلا صرمه يبدو وفي اليأس راحة ولا وصله يبدو لنا فنكارمه

فكأنه وهو يقول " وفي اليأس راحة " التفت إلى المعنى ، لتقدير أن معارضاً يقول له ما تصنع بصرمه فقال لأن في اليأس راحة) [3] .

---

[1] شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١/٦٥٤ .
[2] نقد الشعر ١٥٠ .
[3] نقد الشعر ١٥١ .

ونـريد أن ننـبه إلى أن السعد مثل في باب الالتفات[1] بهذا البيت وبنفس العـبارة الـتي ذكرها قدامة مما جعل شراح التلخيص يرون فيه تعارضاً بين القول بوجـوب فصل الجملة المستأنفة ، وما أقره في هذا المثال من الاستئناف بالواو . يقـول الدسـوقي مستدركاً على قـول السعد بوجوب الفصل في الاستئناف البـياني (لكـن هـذا مخالف لما ذكره في المطول في آخر بحث الالتفات في قول الشاعر : فلا صرمه يبدو وفي اليأس راحة)[2]

ومن الأمثلة التي ساقها قدامة قول طرفة :

وتكف عنك مخيلـة الرجل العريض موضحة عن العظم

بحسام سنيك أو لسانك والكلم الأصيل كأرعب الكلم

فكأنـه لمـا بلغ بعد " حسام سيفك أو لسانك " قدر أن معترضاً يعترضه فـيقول كيف يكون مجرى السيف واللسان واحداً ! فقال والكلم الأصيل كأشد الجراح ، وأكثرها اتساعاً)[3]

وبذلـك لا يكون الاستئناف البياني جديداً ابتكره عبدالقاهر ، وإنما الجديد فـيه أن يعد موطناً من مواطن الفصل ، قياساً على عرف لغوي من فصل الجواب عن السؤال (وإذا استقريت وجدت هذا الذي ذكرت لك من تنـزيلهم الكلام اذا جاء بعقب ما يقتضي سؤالاً مترلته إذا صرح بذلك السؤال كثيراً)[4]

---

[1] المطول ١٣٤ .
[2] حاشية الدسوقي ٥٣/٣ .
[3] نقد الشعر ١٥١ .
[4] الدلائل ١٥٨ .

رابعاً : الفصل للإيهام (شبه كمال الانقطاع)

الفصل لدفع الإيهام أو ما يسمى بشبه كمال الانقطاع تناوله عبدالقاهر من جانب دفع توهم الاشتراك في قيد لا يراد إعطاؤه للجملة المعطوفة أو إدخال كلام متكلم في كلام متكلم آخر ، وحكم بوجوب القطع دفعاً للإيهام ، وأعتقد أنه لجأ إلى ذلك تصحيحاً لقاعدة وجوب الوصل عند تحقق الجامع ، فقد وجد كثيراً من النماذج التي تحقق فيها الجامع بين الجملتين قد جاءت بغير عطف ، فاضطر إلى زيادة موضع من مواضع الفصل ، وجعله أمراً عارضاً قصد به دفع الإيهام . وكل ما مثل به لا إيهام فيه ، ولكنه ترك العطف فيه لدوافع نذكرها في مكانها . ولم يزد المتأخرون على هذا الموطن شيئاً سوى أن السكاكي قسمه إلى نوعين :

أحدهما القطع للوجوب ،والثاني القطع للاحتياط ، وللأخير مثال أوحد رده كثير من الشراح .

خامساً : التوسط بين الكمالين :

ذلك هو موطن الوصل الوحيد الذي ذكره الإمام إذا تحقق الجامع بين الجملتين والذي كان مجالاً خصباً لعلماء البلاغة من بعده استثمروا فيه كل معارف عصرهم وثقافاتهم في تقسيمات الجامع فأصابوا حيناً ، وأغربوا أحياناً أخرى ، وما أريد التنبيه إليه أن الحكم بوجوب الوصل إذا تحقق الجامع بين الجملتين أمر تنقضه آيات كثيرة من القرآن تحقق فيها الجامع الذي ذكروه ، ومع ذلك فقد جاءت مفصولة لدواع اقتضاها المقام ، ونذكرها في حينها .

وبذلك يتضح من حصيلة ما قدمناه أن عبدالقاهر استفاد من الدراسات السابقة له وخاصة ما يتصل بالثقافة النحوية التي أحكم عليها حديث

الفصـــل والوصل كجزء من نظريته في النظم ، وهي دراسة شابها القصور بسبب محاولته تقنينها وضبطها بمقاييس النحو وأحكامه ، فألبسها بذلك ثوباً ضاق عنها ، فكان لابد أن يمزق هذا الثوب أو تحتبس الأنفاس بداخله .

والسبب في قصور هذه الدراسة يرجع إلى عدة أمور :

أولاً : أنها تمت بعيداً عن القرآن ونماذجه برغم أنه موضوع الدراسة ، ولو حاول عبدالقاهر عرض ما أقدم عليه من الضوابط والتشريعات على آيات الذكر الحكيم لوجد مئات النماذج تعترض كل قاعدة حاول وضعها .

ثانـــياً : ان أي دراســـة تحاول تقنين الأساليب الأدبية ووضع القواعد التي تحكمها يجب أن تبدأ بالاستقراء والتتبع لما أنتجته القرائح على مدى مئات السنين ، وأن تعتمد على إحصائية بالغة الدقة ، وهو ما لم يتوافر بعد لهذا التراث الضخم .

ثالـــثاً : ان للقرآن الكريم سمة خاصة تختلف عما سواه من النصوص الأدبية وهـــو الأمر الذي لا يمكن تجاهله في دراسة الفصل والوصل بوجه خاص ، تلك الســـمة هي ما يتعلق بآيات القرآن من أسباب النزول التي يعد تجاهلها جناية تمزق أواصـــر الجمل وتقضي على لحمة النسب بين الآيات والسور ، وقد تنبه إلى ذلك الفخر الرازي رحمه الله حين قال في قوله تعالى : (**وما كان الله ليضيع إيمانكم**) [1] إن رجالاً من المسلمين كأبي أمامة وسعد بن زرارة والبراء بن عازب ، والبراء بن معـــرور ، وغيرهم ، ماتوا على القبلة الأولى ، فقال عشائرهم يا رسول الله توفي إخوانـــا علـــى القبلة الأولى ، فكيف حالهم ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية (واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض) [2] .

---

[1] البقرة ١٤٣ .

[2] مفاتيح الغيب ١٢/٢ .

وكثيراً ما تجد في القرآن كلمة أو جملة عطفت على أخرى فلا تظهر لك مناسبة العطف إلا حين ترجع إلى أسباب النزول ، فإذا قرأت قوله تعالى : (**ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان**) [1] يهجس في نفسك أن الاستفتاء في النساء ، فما علاقة المستضعفين من الولدان بهن ؟

ولا تجد الجواب إلا في أسباب النزول كما وجده البيضاوي حين قال (عطف على يتامى النساء والعرب ما كانوا يورثونهم كما لا يورثون النساء) [2] .

رابعاً . إذا صح بالتتبع والاستقراء إيجاد قواعد ونظم تحكم الأساليب الأدبية في الفصل والوصل فإنها لا تعدو أن تكون وسائل تعليمية لإحكام طرائق التعبير عند الناشئة ، لكنها لا تستطيع وضع قواعد لتفسير ذوب القلوب وهو ينساب بين الكلمات ليعبر عن صور لا تقترن إلا في نفوس أصحابها وخيالاتهم وحدها ، وهو ما صرح به السكاكي في حديثه عن الجامع حيث قال (فكم من صور تتعانق في الخيال ، وهي في آخر ليست تتراءى ، وكم صور لا تكاد تلوح في الخيال وهي في غيره نار على علم) [3] .

ومن ثم يأتي دورنا في تقويم هذه الدراسة على ضوء نماذج القرآن الكريم لنرى كيف أن إعجازه في هذا الفن – كما هو في جميع فنون التعبير – تتساقط أمامه هذه القواعد وتتحطم ليبدو عجز المقننين مثلما ظهر من قبل عجز الخلق

---

[1] النساء ١٢٧ .

[2] أنوار التنزيل ٢٤٧/١ ط الحلبي .

[3] مفتاح العلوم ١٢٢ .

جميعاً عن محاكاته في أقصر سوره ، ولنتبين أي جناية على هذه المعجزة الخالدة نرتكبها حين نتكلف تأويل النص القرآني بغرض إخضاعه لما حبرته الأقلام من تصورات حسبها بعض الناس قواعد مسلمة .

وهاهنا ملاحظة تؤكد تميز أساليب القرآن وتعاليمها على الحصر والتقنين ؛ حيث أظهرت الدراسات القرآنية كثيراً من التفاوت في أبحاث البلاغيين ، ممن جمعوا بين الكتابة في تفسير القرآن الكريم والتأليف في علوم البلاغة حيث تراهم يجزمون بأحكام في مصنفاتهم يتجاوزونها حين يطبقون هذه الأحكام على آيات النظم الحكيم ، وهذا في نظري دليل آخر على إعجاز القرآن الذي لا يستطيع أحد أن يحد عطاءه المتدفق ، ووجوه بلاغته التي تستعصي على الحصر .

الفصل الثاني

وصل المفردات في الدراسات البلاغية

أين عطف المفردات من دراسة البلاغيين ؟

أبنــت في المقدمــة أن إخراج عطف المفردات من مبحث الفصل والوصل اعتمد عند عبدالقاهر على أصلين : أولهما القول بالتشريك في الحكم الإعرابي بين المتعاطفين ، وهو مسلمة آلت إليه من دراساته النحوية ، وثانيهما طبيعة منهجه التي تقتضيها نظرية النظم التي بنى عليها فكرة الإعجاز البياني .

وقــد كــان لذلك أثره في دراسات البلاغيين من بعده ، فهم برغم عدم تســليمهم بأن الفصل والوصل خاص بالجمل التي لا محل لها من الإعراب فإنهم لم يتجاوزوا ما أثبته الإمام و لم يتعدوا دائرة الجمل ، فظل هذا البحث بعيداً عن دائرة المفردات لا تجد منه غير تصريحات تؤكد المساواة بين المفردات والجمل في الخضوع للقواعــد التي توجب العطف أو تمنعه . يقول العصام في أطوله تعليقاً على تعريف الســعد للفصل والوصل (وعبارته مشعرة بأن الوصل والفصل مختصان اصطلاحاً بــالجمل ، والمقتضــيات لهمــا جارية في المفردات أيضاً . فلا ينبغي التخصيص اصطلاحاً ، ونحن نفهم من عبارة المفتاح عدم اختصاصهما بها ، وإنما هي الأصل في الجمل ، حيث قال : تمييز موضع العطف من غير موضعه في الجمل هو الأصل في هــذا الفــن ، وإن حمله السيد السند على أن المراد أن بحث الحال خارج عن الأصــل ، مــتفرع على الفصل والوصل ، وبالجملة لا يقتصر على رعاية جهات العطف وتركه فيما بين الجمل واحفظهما في المفردات أيضاً ، لئلا يكون بمعزل عن الــبلاغة وكيف يظن أن عطف الجمل التي هي أخبار لمبتدأ أو أحوال لصاحب أو صفات لمنعوت وتركه مبنيات على أحوال دون ما في المفردات كذلك وقد وافقني في ذلــك السيد السند حيث تكلم في وجه الفصل والوصل بين مفردات في خطبة

شـــرح المطالع)[1] ولكن هذا وغيره من تصريحات البلاغيين التي تؤكد على أهمية دراســـة العطف في المفردات لم يغير من واقع الأمر شيئاً ، فقد ظل مبحث الفصل والوصل كما تركه عبدالقاهر محصوراً في دائرة الجمل ، اللهم إلا ما كان من ابن الـــزملكاني والعلوي حيث سارا على غير ما سار عليه جمهرة البلاغيين وأفرد كل منهما مساحة لدراسة المفردات في باب الفصل والوصل ، تناولت عطف الصفات وأسرار تقديم بعض المعطوفات على بعض ، والفروق المعنوية بين حروف العطف ، وهو منحى طيب حاول فيه صاحباه تلافي هذا النقص لكن الاتجاه البلاغي السائد لم يســـر معها في نفس الطريق . وذلك في نظري راجع إلى أمرين : أولهما عمق الأثر الذي تركه الشيخ عبدالقاهر في توجيه الدراسات البلاغية بعده ، وثانيهما : المـــنهج الذي رسمه السكاكي لتناول مباحث علم المعاني في دائرة تقسيمات الخبر والإنشـــاء ، وتفتيت مباحث الإسناد ، مما اقتضى تمزيق مباحث الفصل والوصل ، فكـــان طبيعياً بمنطق هذا المنهج أن يدرس عطف المفردات في أحوال المسند إليه . وهم بهذا يعلنون صراحة أن العطف في المفردات ليس خارجاً عن مباحث البلاغة ، وإن اقتضـــى المنهج فصله عن عطف الجمل ، وهذا ما أشار إليه صاحب الفرائد بقولـــه : (وإنما الكلام في الفصل والوصل من هذا الفن لأن المراد بهما ما يكون بـــين جملتين لا محل لهما من الإعراب ، أما العطف في المفردات وما يجري مجراها فقدم في الفن الثاني ، على أنه ليس فيه مزيد غموض)[2] .

وهـــو بذلـــك يحدد مكان البحث طبقاً للمنهج ، ويقرر في الوقت نفسه ما ذهب إليه عبدالقاهر من أن الجمل هي الحقيقة بمبحث الفصل والوصل ، لما فيها من دقة وغموض في العلاقات . على أنه لا يضير البحث البلاغي كثيراً أن يدرس

---

[1] الأطول ٢/٢ .

[2] الفرائد في شرح الفوائد ١٤٣ .

عطف المفردات في مبحث المسند إليه أو في مكانه من الفصل والوصل فذلك أمر شكلي ، ولكن الذي يعني هذه الدراسة هو القيمة الفنية التي تؤثر في مباحثها إيجاباً وسلباً ، وهو بهذه النظرة عائد ضئيل ، وحديث شاحب في مجال كان يمكن أن يثمر الكثير ، ولعل السر في ذلك راجع إلى أن الإمام لم يمهد لهم الطريق كعادته ولم يستطيعوا هم أن يرتادوها بغير هدى منه ، فقصروا السر في عطف المسند إليه على التفصيل والاختصار ، يقول العصام تعليقاً على قول السعد : (وأما العطف فلتفصيل السند إليه) : (أي ذكره مفصلاً بعضه عن بعض في العبارة ، والمذكور إما لأن بيان خصوصية كل ، من متعدد مقصود لفوت الإجمال ، أو بيان خصوصية بعض مقصود كذلك ، مثال الأول جاءني زيد وعمرو ، فإنه لا يعلم خصوصيتهما لو قيل جاءني رجلان ، ومثال الثاني جاءني زيد وعمرو رجل آخر ، وإما لقصد التعريض بغباوة السامع وأنه لا يفهم المتعدد ، مع وحدة اللفظ ، نحو جاءني رجل ورجل آخر ، وكل من هذه الصور لتفصيل المسند إليه الذي هو رجلان في جاءني رجلان)[1]

وهذه في نظري فكرة جيدة في لمح الغرض من أسلوب العطف إذا افترضنا أن المقام يتطلب هذا التفصيل ، كأن يكون هناك حاجة بالسامع إلى أن يعرف بالتفصيل من الذي جاء ، أو تكون هناك حاجة بالمتكلم أن يعرض بغباوة السامع في مقام لا يتطلب هذا التفصيل ، ولكنه لا يفسر الكثير من أسرار العطف بين المفردات فيما يتجاوز المسند إليه ، كما أنه لم يحظ بالتطبيق ولو على نموذج واحد من النماذج الأدبية لبيان الغرض البلاغي من التفصيل ، إلا أنه لحسن حظ البلاغة أن بعض المفسرين من أصحاب الذوق البلاغي حاولوا سد هذا النقص فأفادت البلاغة من تطبيقاتهم ما لم تفده من القواعد والنظريات التي احتشدت بها كتب البلاغة ، وهو ما تحاول هذه الدراسة إبرازه وإثراءه .

---

[1] الأطول ١/١٢٢ .

التفصيل لإبراز التفاوت بين المتعاطفات :

في قولـــــه تعـــالى مخاطـــباً آدم عليه السلام : (**وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجـــك الجنة**) [1] يقول الطيبي في حاشيته (قال القاضي : إنما لم يخاطبها أولاً تنبيهاً على أنه المقصود بالحكم والمعطوف تبع له ، الراغب : ان قيل ما الفرق بين أن يقـــال : افعل أنت وقومك كذا ، وبين أن يقال افعلوا كذا ، قيل الأول تنبيه علـــى أن المقصـــود هو المخاطب والباقون تبع له ، وأنه لولاه لما كانوا مأمورين بذلـــك) [2] هذا هو السر الذي من أجله عدل عن صورة الإجمال فلم يقل اسكنا وسلك مسلك التفصيل في المسند إليه إبرازا للتفاوت بين من هو المقصود بالخطاب ومن هو تابع له .

وهناك نكتة أخرى تبدو في قوله تعالى خطاباً لآدم أيضاً (**إن هذا عدو لك ولـــزوجك**) [3] وكان يمكن أن يقال إن هذا عدو لكما ، غير أن في النظم القرآني إلماحـــــاً إلى أن الشيطان حين يعجز أن يأتي إلى آدم من قبل نفسه فانه سيأتيه من قـــبـــل زوجه ، ونسى آدم ذلك فأتى من مأمنه . وما أصدق قول الرسول عليه السلام (ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء) .

ونلمـــح ذلـــك التفـــاوت في الدرجة أيضاً في خطاب الله لموسى وهارون (**اذهـــــب أنـــــت وأخوك بآياتي ولا تنيا في ذكرى**) [4] فإن الله لم يخاطبهما خطـــاب المثنى ، ليبين اختلافهما بالأصالة والتبعية فكان قوله بعد ذلك (اذهبا إلى فرعون) [5] بخطاب المثنى تقريراً لقيادة موسى ، ومؤازرة هارون ، فتكون إجابة الله لدعاء موسى ربه (وأشركه في أمري) [6] واقفة عند حد الإشراك في الرسالة وشد

---

[1] البقرة ٣٥ .
[2] فتوح الغيب ١/٨٥ .
[3] طه ١١٧ .
[4] طه ٤٢ .
[5] طه ٤٣ .
[6] طه ٣٢ .

عضد موسى بأخيه دون أن تتجاوز ذلك إلى المساواة بينهما في الرتبة . ولعل هذا هـو السـر في أن يكون موسى وحده الذي يخاطب فرعون ويحاوره برغم اعـتراف موسى بفصاحة هارون والرغبة في الاستفادة من فصاحته هذه ، لتكون عونـاً على تفهم القوم لرسالته (وأخي هارون هو أفصح مني لساناً فأرسله معي ردءاً يصدقني) [1] لكنا لا نجد في القرآن حواراً واحداً لهارون مع فرعون ، وهذا هو الـذي جعل فرعون حين يخاطبهما يحرص على إفراد موسى بالخطاب ، حتى حين يلجأ إلى مخاطبتهما معاً ، كما في قوله (فمن ربكما يا موسى) [2] .

ونـلمس بلاغة التفصيل في خطاب الله لمحمد عليه السلام (**وإنه لذكر لك ولقومك**) [3] فلم يأت الأسلوب بخطاب الجمع إشعاراً بالتفاوت في درجة التلقي لكلام الله ، وطريقة الاستقبال له ، لينفذ من ذلك إلى ابراز رتبة النبي عليه السلام ورفعـته عمن سواه وتقريراً لحق الاقتداء والتأسي به ثم جمعه بعد ذلك في الخطاب معهم (وسوف تسألون) لانه مقام آخر تختمه عدالة السماء في موقف القضاء ، حيث تتوارى فيه الفضائل ريثما يتم الفصل ويرفع الميزان ، ولعل في جمع الرسول مع قومـه في السؤال حثاً للعزائم ، واستنهاضاً للهمم ، حتى لا تفرط في الإعداد ليوم لا محاباة فيه ولا مهرب من حساب .

هـذا وقد يسلك القرآن طرائق أخرى للتعبير عن التفاوت بين المتعاطفات كمـا أشار إلى ذلك صاحب الكشاف في قوله تعالى : (**إنما وليكم الله ورسوله والذي آمنوا**) [4]

فإن قلت : قد ذكرت جماعة فهلا قيل إنما أولياؤكم ؟ قلت : أصل الكلام إنمـا وليكم الله ، فجعلت الولاية لله على طريق الأصالة ، ثم نظم في سلك إثباتها

---

[1] القصص ٣٤ .
[2] طه ٥١ .
[3] الزخرف ٤٤ .
[4] المائدة ٥٥ .

لرسول الله ﷺ والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام أصل وتبع)[1] .

ولعـــل مما يؤيد كلام الزمخشري قوله تعالى (**يا أيها الذي آمنوا لا تتخذوا آبـــاءكم واخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان**)[2] حيث لم يكن ثمة قصد إلى التفاوت فجاء التعبير بالأولياء جمعاً .

وربمـــا يسلك طريق الفصل بين المعطوفات بأحد المتعلقات تعبيراً عن هذا التفاوت ، كما في قوله تعالى : (**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط**)[3] . يقول أبو حيان : (أنه لا إله إلا هو مفعول شهد ، وفصل به بـين المعطــوف عليه والمعطوف ليدل على الاعتناء بذكر المفعول ، وليدل على تفاوت درجة المتعاطفين ، بحث لا بنسقان متحاورين)[4]

وعـــلى غـــرار ذلك قوله تعالى : (**وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل**)[5] حيث فصل بالمفعول بين المتعاطفين إبرازا للتفاوت بين عمل إبراهيم وابنه إسماعيل فعلى الأب تقع مسئولية العمل والبناء ، وهي بالنسبة له تبعة معنوية وماديـــة معـــاً ، أما ابنه فهو يقوم بدور المساعد لأبيه ، وهي مسئولية عمل بدني لا تتجاوز كثيراً المشاركة في عناء العمل . يقول صاحب التحرير والتنوير : (وهذا من خصوصيات العربية في أسلوب العطف فيما ظهر لي ولا يحضرني الآن مثله في كـــلام العرب وذلك أنك إذا أردت أن تدل على التفاوت بين الفاعلين في صدور الفعل تجعل عطف أحدهما بعد انتهاء ما يتعلق بالفاعل الأول ، وإذا أردت أن تجعل

---

[1] الكشاف ٦٢٣/١ .
[2] التوبة ٢٣ .
[3] آل عمران ١٨ .
[4] البحر المحيط ٤٠٣/٢ .
[5] البقرة ١٢٧ .

المعطـــــوف والمعطـــــوف علـــيه سواء في صدور الفعل تجعل المعطوف موالياً للمعطوف عليه) [1] .

ومـــثل ذلـــك قوله تعالى : (**يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار**) [2] يقول الألوسي : (وتوسيط المحكوم لهم – كما قال شيخ الإسلام – بين المتعاطفين للإيذان بأن الأصل في الحكم بها وحمل الناس على ما فيها هم النبيون ، وإنما الربانيون والأحبار خلفاء ونواب لهم في ذلك) [3]

---

[1] التحرير والتنوير الجزء الأول الكتاب الثاني ٧١٨ .

[2] المائدة ٤٤ .

[3] روح المعاني ١٤٤/٦ .

التشريك في الحكم بين الحقيقة والمجاز

لابد لنا ونحن نعرض لبلاغة العطف في المفردات من الحديث عن التشريك في الحكـــم الذي جعله النحاة أساساً للعطف بين المفردات وما يشابهها من الجمل التي لها محل من الإعراب ، والتي كانت سبباً في إخراج المفردات من مبحث الفصل والوصل عند كثير من البلاغيين تقريراً لهذه القاعدة .

والتشـــريك يعـــني في عرف النحاة مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الإعـــراب ومـــا يتبعه من أحكام كأن يكون شريكاً في الفاعلية إذا عطف على الفـــاعـــل ، والمفعولية إذا عطف على المفعول ، ويستتبع بالضرورة الاشتراك في الفعـــل .

وهـــذه القضية قد أثارت جدلاً طويلاً في كثير من آيات القرآن ، والسبب تحكم القواعد النحوية وجمودها أمام نصوص مطلقة فسيحة تستعصى على المناهج الضـــيقة المحـــدودة ، وتتطلب ذكاء ووعياً خاصاً في استنباط العلاقات التي تتنوع وتخـــتلف باختلاف مقاماتها . يقول الدكتور : عفت الشرقاوي : (وهكذا أصر الـــنحويون وكثير من المفسرين من بعدهم على أن يكون أساس مباحث العطف قائمـــاً عـــلى مسألة التشريك في الحكم التي تتصل بمنطق الإسناد أكثر مما تتصل بالإيحـــاء الجمـــالي والبلاغي للعبارة ، كما أشرنا . ولذلك لم يستطيعوا كما لم يستطع البلاغيون من بعدهم الخلاص من بعض المشكلات الأسلوبية التي واجهتهم في العـــبارات القرآنـــية التي تتضمن عطفاً ، ولا تخضع بالضرورة في الوقت نفسه لمنطقهم النحوي في معنى التشريك المطلق في الحكم ، إذ لا يستقيم المعنى على هذا الأســـاس الـــنحوي المفترض في كل حال ، ولذلك اضطروا إلى التأويل والقول

بالزيادة والحذف في كثير من تحليلهم الإعرابي لآيات القرآن حتى يستقيم لهم تطبيق النص القرآني على ما يحددون من معاني النحو)[1]

وقد تعرضت مسألة التشريك الإعرابي هذه لاختبارات عديدة أمام نصوص القرآن ، وخاصة فيما يتعلق بالمسائل الأصولية التي يأخذ الحديث فيها طابع الجدل بين الفرق والمذاهب الإسلامية ، واقتضت بالضرورة الاستعانة بمباحث الحقيقة والمجاز في محاولة لتفسير النصوص .

ويبدو ذلك في تفسير الزمخشري لقوله تعالى : (**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**)[2] يقول صاحب الكشاف : (أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم)[3]

فتفسير العلم بالاهتداء اضطر إليه الزمخشري خضوعا لقاعدة التشريك في الحكم التي تقتضي أن يكون المتعاطفان شريكين في فعل واحد بلا تفاوت ، ولما كان علم الله الحق لا يشاركه فيه أحد من خلقه اضطر إلى تأويل العلم هنا بالاهتداء ، مما جعل ابن المنير ينبري للرد عليه منكراً نسبة الاهتداء إلى الله تعالى ، لأنه يوهم الجهل والضلال ، ويقول (وما أراها صدرت منه إلا وهماً ، حيث أضاف العلم إلى الله تعالى وإلى الراسخين في العلم ، فأطلق الاهتداء على الراسخين أو غفل عن كونه ذكرهم مضافين إلى الله تعالى في الفعل المذكور)[4] .

وأرى في عبارة إبن المنير هذه لمحة بارعة في الكشف عن سر العطف بين المفردات لم يتنبه إليها أحد ، وذلك قوله (أو غفل عن كونه ذكرهم مضافين إلى

---

[1] بلاغة العطف في القرآن الكريم ٦٢ – ٦٣ .
[2] آل عمران ٧ .
[3] الكشاف ١/٤١٣ .
[4] الإنصاف ١/٤١٣ .

الله تعـــالى في الفعل المذكور) وكأنه يريد القول بأن ذكر الراسخين معطوفاً على لفـــظ الجلالة يعطي إيحاء بأن علمهم الذي اكتسبوه هو في الحقيقة مضاف إلى الله تعـــالى ، ومنســـوب إليه تحقيقاً لقوله تعالى (**ويعلمكم الله**) فهم من بحار علمه يغترقون ، وبنور هديه يستضيئون ، وهو العلم الذي منحه الله الخضر عليه السلام حين قال " وعلمناه من لدنا علماً " وليس العلم الذي نسبه قارون إلى نفسه حين قـــال " إنمـــا أوتيـــته على علم عندي " . فالمشاركة في الفعل " يعلم " مشاركة الاســـتمداد مـــن علم الله تعالى والاعتراف منه وليست التساوي فيه ، وتلك هي المقابلة بين قوله تعالى : (**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه**) وبين قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) هي مقابلة بين علم يدفـــع إلى الزيغ ، لأنه لا يهتدي بنور الحق ، وبين علم من لدن حكيم علم يدفع إلى الهـــدى والتســـليم ، وتفويض الأمر إلى صاحبه . هذه هي ظلال العطف في مساحته الشاسعة بعيداً عن تحكمات الحدود ، أو قاعدة التشريك التي تمسك بخناق الكلمات ،وتحجب العطف عن هذه الآفاق المحلقة في سماء البيان .

وذلـــك يفســـر لـــنا كثيراً من النصوص التي دار حولها جدل بحكم منطق التشريك في الحكم مبتعداً كثيراً عن أسرار العطف التي تكتسبها صوره من سياق النصـــوص ولا تقف عند حد ، مثل قوله تعالى : (**إن الله وملائكته يصلون على النبي**) [1] فإن اشتراك المتعاطفين بحكم قاعدة التشريك يقتضي أن تكون صلاة الله والملائكة بمعنى واحد ، ولكن كيف والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ؟

فإذا سلمنا باختلاف معنى الفعل الواحد في المعطوف عنه في المعطوف عليه كـــان ذلـــك من المشترك اللفظي الذي يرفضه علماء البلاغة ، وإذا قيل بأن نسبة

---

[1] الأحزاب ٥٦ .

الفعل إلى أحدهما حقيقة ، ونسبته إلى الآخر مجاز ، رفض ذلك علماء البلاغة أيضاً كما صرح بذلك السيد في حاشيته في قوله تعالى : (**يخادعون الله والذين آمنوا**) بأنه (لا مجال أيضاً مع اتحاد اللفظ أن يكون الخداع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازاً) [1] على أننا لسنا في حاجة إلى ذلك كله إذا نظرنا إلى سر العطف في موضـــعه من السياق ، ونفذنا إلى الغرض من اقتران صلاة الملائكة بصلاة الله على نبـــيه ، دون فاصــــل يشير إلى التفاوت بين الصلاتين ، كما في قوله تعالى : (**هو الذي يصلي عليكم وملائكته**) [2] حيث فصل بين صلاته ،وصلاة ملائكته بمتعلق الفعل ، للإيذان بالتفاوت بين الصلاتين ، وذلك لأن المخاطب هنا المؤمنون ، فكان الفصل إيماء إلى أن صلاة الملائكة تختلف نوعاً ودرجة عن صلاة الله . لكن خولف ذلك حين كان الحديث عن النبي عليه السلام إشعاراً بعلو مقامه عليه السلام ، وأن الصلاة عليه ذات طابع خاص لا يعني الاستغفار لذنوبه ، وإنما يعني إغداق رحمة الله على نبيه ليزداد مقامه رفعة وذكره سموا فاكتسبت صلاة الملائكة من اقترانها بصلاة الله طلب هذه المعاني من الله تعالى لنبيه ، ولعل هذا هو الذي جعل الرسول يطلب مـــن المؤمنين عقب الصلاة عليه أن يسألوا الله له الوسيلة والفضيلة ، ولهذا المعنى كـــان أمر الله للمؤمنين بالصلاة على النبي عقب الإخبار بصلاته وصلاة ملائكته عليه (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) .

ويتضـــح ذلك في قولـــه تعالى ذبـــا عـــن نبيه ونصرة له ، حتى من أقرب الناس إليـــه ، وهم أزواجه (**فإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمـــنين والملائكـــــة بعـــد ذلـــك ظهـــير**) [3] فقد سبق في أمر الولاية كما

---

[1] حاشية السيد على الكشاف ١٧٣/١ .

[2] الأحزاب ٤٣ .

[3] التحريم ٤ .

ذكرنا في قوله تعالى : (**إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا**)[1] ان جاء لفظ (**وليكم** ، مفرداً إشعاراً بالاصالة والتبعية ، وإيماء إلى اختلاف ولاية الله عن ولاية خلقه . وهنا حين كان الأمر متعلقاً بولاية الله لرسوله جاء عطف جبريل بغير فاصل ، إشارة إلى أن ولاية جبريل للنبي عليه السلام هي ولاية الله تعالى ، لأن مهمته محصورة في التبليغ وكشف ما دبر للنبي عليه السلام من أزواجه ، وهو لا يتنزل إلا بأمر الله وكلامه ، يتضح ذلك من قوله تعالى قبل هذه الآية إخبارا عما جرى بين حفصة والنبي (**فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير**)[2] فان الله لم ينسب إظهار أمر حفصة إلى جبريل ، ولم يقل الرسول نبأني جبريل ، وإنما قال نبأني العليم الخبير . فجاء حصر دور جبريل في مهمة التبلغ دلالة على أنه يتولى بنفسه نصر نبيه ، وأن ما سواه ممن يؤازرون النبي ويذبون عنه إنما يستمدون النصر والحماية من الله .

وقد جوز القرطبي (أن يكون جبريل وصالح المؤمنين معطوفاً على مولاه)[3] وهو ليس ببعيد فيما تعطيه صيغ العطف من المعاني الإضافية التي تكتسبها من السياق ، فإن صالحي المؤمنين حين ينصرون رسوله ويمنعون عنه لا ينسون لحظة واحدة أن الولاية لله الحق والنصر من عنده وحده .

وأثارت قاعدة التشريك حين عجزت عن تطويع النصوص في الكتاب العزيز جدلاً في قوله تعالى : (**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم**)[4] حول

---

[1] المائدة ٥٥ .
[2] التحريم ٣ .
[3] تفسير القرطبي ص٦٦٧١ .
[4] آل عمران ١٨ .

المـــراد من شهادة الله وشهادة الملائكة وأولي العلم ، وهم الذين يشتركون مع الله فيها . فنقل أبو حيان عن الواحدي أن (شهادة الله بيانه وإظهاره ، والشاهد هو العالم الذي يبين ما علمه ،والله تعالى بين دلالات التوحيد بجميع ما خلق ، وشهادة الملائكة بمعنى الإقرار كقوله (قالوا شهدنا على أنفسنا) أي أقررنا ، فنسق شهادة الملائكـــة عـــلى شهادة الله ، وإن اختلفت معنى لتماثلهما لفظاً ، كقوله (إن الله وملائكـــتـــه يصـــلون على النبي) لأنها من الله الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار والدعـــــاء ، وشـــهادة أولى العلم تحتمل الإقرار ، وتحتمل التبيين ، لأنهم أقروا وبينـــوا)[1] .

وهـــــذا يـــؤدي إلى القول بالمشترك اللفظي ، لأن الفعل الواحد اختلفت معانـــيه مـــع المعطوفـــات ، وهـــو ما يرفضه الكثيرون الذين لا يجوزون وجود المشترك اللفظي[2] .

أما الزمخشـــري فقـــد لجأ إلى المجاز اللغوي في تفسير الشهادة حيث قال : (شـــبهت دلالته على وحدانيته بأفعاله الخاصة التي لا يقدر عليها غيره وبما أوحى مـــن آياته الناطقة بالتوحيد ، كســـورة الإخلاص وآية الكرسي وغيرهما بشهادة الشـــاهد في البيان والكشف ، وكذلـــك إقرار الملائكـــة وأولى العلـــم بذلـــك واحتجاجهم عليه)[3] .

ونلاحـــظ عـــلى الزمخشـــري انه تكلف جعل شهادة الملائكة وأولى العلم اســـتعارة أيضـــاً ، مع إمكان الحقيقة فيها ، وذلك ليتلاشى اختلاف الإسناد في المتعاطفات ، فيكون إسناد الفعل إلى أحدها حقيقة وإلى الآخر مجازاً ، وإن لم يسلم

---

[1] البحر المحيط ٢/٤٠٢ .
[2] منهم الزمخشري (لأن تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الإلغاز والتعمية) الكشاف جـ ١ ص١٥٩٦
[3] الكشاف ١/٤١٧ .

هذا التكلف من الاعتراض أيضاً فحاول شراح الكشاف الدفاع عنه . يقول السعد في حاشـيته علـى الكشـاف : (فإن قيل الإقرار مع مطابقة القلب حقيقة الشهادة لا شبيه بها ، ولو سلم أنه لا بد من زيادة خصوص فهي ممكنة من الملائكة والـثقلين ، فـأي حاجة إلى اعتبار المجاز ؟ وان بني ذلك على امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فكذلك الجمع بين معنيين مجازيين كالدلالة والإقرار ؟

قلنا الدلالـة والإقـرار من إفـراد معنى مجازي هو الأمر المشبه بالشهادة لا معنيان مجازيان لتمتنع إرادهما ، وإنما لم يعتبر تقدير إعادة الفعل ، ليكون الأول مجازاً والثاني حقيقة ، لأنه خلاف الظاهر مع الغنية عنه بالمجاز المستفيض) [1] .

هـذا كلـه تحكم قاعدة التشريك والوقوف عندها بدلاً من تلمس المعاني الاضـافيـة ، الـتي تضفيها صيغ العطف بحكم تجاور الألفاظ وتناصرها فى صنع الصـورة التعبيرية التي تتجدد وتنمو في إطار المعنى الكلي . ولعل أقرب الآراء التي تكشـف عـن سر العطف هنا ما قاله الطبري الذي لم يقف عند الحدود الضيقة للعطـف وما يقتضيه من التشريك ، وإنما نظر إلى المعنى الكلي الذي يهدف النص إلى تجسيده ، وذلك في قوله (والمراد من الكلام الخبر عن شهادة من ارتضاهم من خلقه فقدسـوه من ملائكته ، وعلماء عباده ، فأعلمهم ان ملائكته التي يعظمها العابدون غيره من أهل الشرك ويعبدها الكثير منهم – وأهل العلم منهم – منكرون مـا هم عليه ، مقيمون من كفرهم وقولهم في عيسى وقول من اتخذ ربا غيره من سائر الخلق ، فقال : شهدت الملائكة وأولو العلم أنه لا إله إلا هو ، وأن كل من اتخذ ربا دون الله فهو كاذب ، احتجاجاً منه لنبيه عليه السلام على الذين حاجوه من وفد نجران في عيسى ، واعترض بذكر الله وصفته على ما بينت كما قال جل ثناؤه (واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسه) افتتاحاً باسمه الكلام ، فكذلك

[1] تحقيق الجزء الأول من حاشية السعد على الكشاف ٦٣١ .

افتتح باسمه والثناء على نفسه الشهادة بما وصفناه من نفي الألوهية عن غيره ، وتكذيب أهل الشرك به)[1]

وإذا كان الطبري قد اكتفى بأن ذكر الله افتتاح كلام فإن الوفاء بحق البلاغة أن نبحث عن السر في ذكر الله هنا تمهيدا لشهادة الملائكة وأولى العلم .

والذي أراه أن هناك ملابسة واضحة بين المعطوف وما عطف عليه ، فذكر الله هنا يشعر بعظمة الشهادة وخطورتها في مقام التوحيد الذي يحاول وفد النصارى مجادلة محمد فيه ، فشهادة الله تعني حضوره موقف الشهادة ، وأنه هو الذي أشهدهم بنفسه تحقيقاً لقوله تعالى : (**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم**)[2] وإذا كان قد قصر الشهادة هنا على أولى العلم من البشر فلأنها الشهادة التي يعتد بها ؛ وفي ذلك إلماح لوفد نجران أنهم لو رجعوا إلى أولى العلم ، وسألوهم عن حقيقة الألوهية ما ترددوا في إثبات وحدانية الله . هذا إلى جانب أن الشاهد إذا علم أن الله يسمع شهادته ويرقبها ، وهو عالم الغيب والشهادة ، كان ذلك أدعى إلى إحكام شهادته والحرص على الأمانة فيها ، مع ملاحظة أن الشهادة بمعنى الحضور من المعاني اللغوية لهذه الكلمة . قال صاحب اللسان (وقيل الشهيد الذي لا يغيب عن علمه شئ والشهيد الحاضر)[3]

ونلمس بلاغة العطف إذا تخلصنا من قيود التشريك في قوله تعالى : (**يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين**)[4] فإن اليهود من بني النضير حين أيقنوا بالجلاء عن بيوتهم وحصونهم بدأوا يخربونها نكاية في المسلمين ، حتى لا ينتفعوا بها بعدهم ، وهذا التخريب تم بأيديهم أنفسهم وكان المسلمون قبل

---

[1] الطبري ٢٧٦/٦ .
[2] الأعراف ١٧٢ .
[3] لسان العرب مادة شهد .
[4] الحشر .

ذلـــك أثـــناء حصارهم لليهود قاموا بقطع نخيلهم ، وإحراقها في محاولة لإضعاف مقاومـــة الـــيهود ، والتعجيل بسقوط المحاصرين ، فنسب هذا التخريب الذي تم بأيدي المؤمنين إلى اليهود ، وفي ذلك من البلاغة ما فيه ، حيث أبعد الله تعالى عن المســـلمين وعن حضارة الإسلام تهمة التخريب والتدمير . وهو ما لم تكن جيوش الإسلام تلجأ إليه ، ولكن لما وقع هذا اضطراراً من المسلمين ، وكان حلاً مفروضاً عليهم غير راغبين فيه نسب إلى من كانوا السبب الحقيقي في ارتكابه . وتلك نكتة العطـــف ســـواء جعلناه من الجمع بين الحقيقة والمجاز ، أو من عموم المجاز ، كما أوضـــح ذلـــك الشهاب بقوله (يعني أيدي المؤمنين ليست آلة لليهود في تخريبهم لبيوتهم ، وإنمـــا الآلة أيديهم أنفسهم ، لكن لما كان تخريب أيدي المؤمنين بسبب أمـــــر اليهـــود كان التخريب بأيدي المؤمنين كأنه صادر عنهم ، فقوله يخربون حينئذ إما من الجمع بين الحقيقة والمجاز ، أو من عموم المجاز كما لا يخفي) [1] .

على أن الزمخشري كان من أوائل من هدموا قاعدة التشريك هذه إذا حالت دون بلاغـــة الكـــلام ، وأظهـــر مثال لذلك قوله تعالى : (**وامسحوا برءوسكم وأرجلكم**) [2] في قراءة الجر ، يقول الزمخشري : (فإن قلت فما تصنع بقراءة الجر ودخولهـــا في حكـــم المســـح ؟ (قلت) الأرجـــل مـــن بـــين الأعضاء الثلاثة المغســـولة ، تغســـل بصب المـــاء عليها ، فكانـــت مظنة للإسراف المنهي عنه ، فعطفـــت على الرابع المسموح لا لتمسح ، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها ، وقيل (إلى الكعبـــين) فجـــئ بالغاية إماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة ، لأن المسح لم يحصر له غاية في الشريعة) [3] .

---

[1] حاشية الشهاب ١٧٦/٨ .
[2] المائدة ٦ .
[3] الكشاف ٥٩٧/١ .

وهـذا في نظـري أدق وأروع ما قيل في تعليل العطف هنا ، وما قيل من العطـف علـى الجوار مما يجب أن يتره عنه كتاب الله [1] . وأما ما قيل إنه من باب (علفتها تبنا وماء بارداً) على أن المعنى اغسلوا أرجلكم ، فانه لا يفي ببلاغة النص ولا يفسر لماذا لم يعطف على الأعضاء المغسولة ، ثم إنه لا داعي لتقدير فعل هـو موجـود في الجملـة بخلاف البيت ، فإن الفعل المقدر لا وجود له ، بل هو مسـتغني عنه بما يقاربه وهو (علفتها) ثم إن تقدير " اغسلوا " غير ملائم أيضاً ، لأنه يقتضي مفعولاً لا مجروراً . كما هو موضع الجدل .

ولصاحـب الإنصـاف هنا رأي لابـد من إثباته وتحقيقه لأن فيه إيضاحاً لما ذهب إليه الزمخشري . يقول (ولم يوجه الجر بما يشفي الغليل ، والوجه فيه أن الغسـل والمسح متقاربان ، من حيث إن كل واحد منهما مساس بالعضو فيسهل عطف المغسول على الممسوح من ثم كقوله : " متقلدا" سيفا ورمحا " و " علفتها تبـنا ومـاء بـاردا " ونظائره كثيرة ، وهذا وجه الحذاق ، ثم يقال ما فائدة هذا التشـريك بعلة التقارب ، وهلا أسند إلى كل واحد منهما الفعل الخاص به على الحقـيقة ؟ فيقال فائدته الإيجاز والاختصار وتوكيد الفائدة بما ذكره الزمخشري . وتحقيقه أن الأصل أن يقال مثلاً واغسلوا أرجلكم غسلاً خفيفاً لا إسراف فيه كما هـو المعتاد ، فاختصرت هذه المقاصد بإشراكه الأرجل مع المسموح ، ونبه بهذا التشـريك الذي لا يكون إلا في الفعل الواحد أو الفعلين المتقاربين جداً ، على أن الغسـل المطلوب في الأرجل غسل خفيف يقارب المسح وحسن إدراجه معه تحت صيغة واحدة) [2] .

---

[1] راجع معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/١٦٧ .

[2] الإنصاف لابن المنير ١/٥٩٧ .

ولي على هذا النص تعليقان :

الأول أن مـــا قاله الحذاق من أن الآية كقول الشاعر متقلداً سيفاً ورمحاً ، وعلفـــتهـــا تبـــناً ومـــاء بارداً ، غير ما قاله الزمخشري ، وغير ما فهمه صاحب الإنصـــاف ، لأنهم يقدرون للمعطوف فعلاً غير فعل المعطوف عليه ، وذلك ماض مـــع القاعـــدة بوجـــوب التشريك في حقيقة الفعل بين المتعاطفين ، فحين يتعذر هـــذا التشـــريك يقدر فعل فيكون من عطف الجمل ، وهو واضح من قول الزجاج (ويجوز وأرجلكم بالجر على معنى واغسلوا لأن قوله إلى الكعبين قد دل على ذلك كما وصفنا ، وينسق بالفعل على المسح كما قال الشاعر :

بالبيت بعلك قد غدا   متقلداً سيفاً ورمحا

المعنى متقلداً سيفاً وحاملاً رمحاً . وكذلك قول الآخر :

علفتهـــا تبنـــا ومـــاء بـــاردا

المعـــنى وســـقيتها مـــاء بـــاردا [1]

فقـــول الزجاج " وينسق بالغسل على المسح " واضح في جعله من عطف الجمـــل بتقدير فعل الغسل ، كما في البيتين السابقين . على حين يرى الزمخشري الاشـــتراك المجازي في الغسل للعلة التي ذكرها من المبالغة في الاقتصاد في الغسل ، حتى صار حكمه حكم المسموح .

والتعليق الثاني : هو أنني أرى في فهم ابن المنير رأياً جديداً في تفسير ظاهرة عطـــف المفردات التي يأبى ظاهرها حقيقة الاشتراك فيبحث عن علة التقارب بين المـــتعاطفين التي تصحح إسناد الفعل إليهما دون اللجوء إلى الحذف والتقدير وهو نفـــس ما نقلناه عنه في قوله تعالى : (**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون**) وبناء على ذلك لا نكون بحاجة إلى تقدير فعل قبل " رمحا " ولا قبل (ماء) .

---

[1] معاني القرآن وإعرابه ١٦٨/٢ .

وإنما ينظر في وجه ضمهما في فعل واحد إلى كون المتعاطفين شديدي التقارب والامتزاج ، حتى يخيل إليك أن الفعل فيهما واحد ، ولعل الناظر يلمح هذا التداخل بين الأكل والشرب وتخلل أحدهما للآخر حتى لا يجوز الفصل بينهما ، وكذلك تقلد السيف والرمح ، فلا داعي لتقدير الفعل حتى لا يذهب وجه المبالغة في التلبس بين المتعاطفين وتخييل اتحادهما ، وهو بذلك يلتقي مع الزمخشري في الآية ويفتح باباً جديداً لتعانق المعاني في صيغ العطف بعيداً عن تقديرات النحاة .

الفصل الثالث

الوصل للتوطئة والتسوية

عطـــف التوطئـــة

ممـــا يتصل بقضية التشريك بين المتعاطفات وما دار حولها من جدل حول الحقـــيقة والمجاز ما يسمى عطف التوطئة الذي سار عليه الطبري – كما ذكرنا – في قوله تعالى : (**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم**) حيث جعل المقصـــود بـــالعطف هو المعطوف ، وذكر الله افتتاح كلام ، وروي مثله عن ابن عباس في قوله تعالى : (**واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه**) [1] (قال وقوله فـــأن لله خمسة مفتاح كلام ، ولله ما في السموات وما في الأرض فجعل الله سهم الله وسهم الرسول واحداً) [2] . إلا أن الطبري وغيره من المتقدمين اكتفوا بأن ذكر الله للتيمن وافتتاح الكلام ثم جاء الزمخشري وأبان عن الغرض البلاغي من التوطئة بذكـــر الله ، وقارن بينه وبين البدل ، فجاء حديثه غاية في الدقة والروعة ، وهو دليل على أن عطف المفردات مجال لدراسات بلاغية خصبة ، وهو إن ضاقت عنه كتب البلاغة فله في كتاب الله المرتع الخصب والظل الظليل .

يقـــول الزمخشري في تفسير قوله تعالى : (**يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعـــون إلا أنفســـهم ومـــا يشعرون**) [3] بعد أن يذكر وجوها ثلاثة في معنى المخادعـــة وحقـــيقة إسناده إلى الله وما عطف عليه (الرابع أن يكون من قولهم أعجـــبني زيـــــد وكرمه ، فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله ، وفائدة هذه الطـــريقـــة قـــــوة الاختصاص ولما كان المؤمنون من الله بمكان سلك بهم ذلك المسلك ، ومثله – والله ورسوله أحق أن يرضوه – وكذلك – إن الذين يؤذون الله ورســـوله – ونظيره في كلامهم : علمت زيداً فاضلاً ، والغرض فيه ذكر إحاطة

---

[1] الأنفال ٤١ .

[2] تفسير الطبري ٥٤٩/١٣ .

[3] البقرة ٩ .

العلم بفضل زيد ، لا به نفسه ، لأنه كان معلوماً له قديماً ، كأنه قيل علمت فضل زيد ، ولكن ذكر زيد توطئة وتمهيدا لذكر فضله)[1] .

ومعلوم أن دافع الزمخشري إلى ذلك هو إخراج المعطوف عليه من مشاركة المعطوف في إسناد الخداع إليه ، لأنه إن جاز أن يخدع المؤمنون فليس بجائز على الله أن يخدع ، وذلك ما توجيه قاعدة التشريك التي حاول الزمخشري التفصي عنها ، وهو نفس السبب الذي جعله يحاول في الوجوه السابقة أن يفسر الخداع تفسيراً يصح معه التشريك بين المتعاطفين في الإسناد ، حيث جعل في الفعل يخادعون استعارة تبعية بتشبيه صنع المنافقين بمنع المخادع ليصح وقوعه على المتعاطفين معاً ، وكأنه يرفض أن يكون خداع المنافقين للمؤمنين حقيقة ، ولله مجازاً ، لأنه لا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز في فعل واحد وهو ما صرح به في غير هذا الموضع ، ولذلك اقتصر في قوله تعالى من سورة النساء : (**يخادعون الله وهو خادعهم**) على القول بالتجوز في الفعل وإجراء الاستعارة فيه ، لأن الفعل مسند إلى الله وحده مع أن الموطن واحد ، وصورة المنافقين هنا نفس الصورة هناك ، فقد سبق آية البقرة قوله (ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين)[2] وهو إدعاء كان يغلف به المنافقون حقيقة الشرك في نفوسهم بالتظاهر بالإيمان قولاً وفعلاً ، أمام المؤمنين . وآية النساء سبقها قوله (الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) ، ثم جاء قوله (**إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلاً**)[3] .

---

[1] الكشاف ١/١٧٧ .

[2] البقرة ٨ .

[3] النساء ١٤١ ١٤٢ .

فالخداع في الحقيقة واقع على المؤمنين بدليل قوله تعالى : (**يراؤون الناس**) ولكـــن السر – فيما أعتقد – أن الله تعالى أشرك نفسه مع المؤمنين في آية البقرة إظهاراً لقوة اختصاصه بالمؤمنين ، وإشعاراً بأن خداع المنافقين لا يجدي نفعاً ، ولن يخفي أمره على المؤمنين ، لأن الله معهم بعلمه الذي لا يغيب عنه شئ فما يخدعون في الحقــيقة إلا أنفســـهم . أمـــا في سورة النساء فان صنيع المنافقين هناك أشد ، وصورة خداعهم تجاوزت حماية أنفسهم إلى الإضرار بالمؤمنين ، فقد كان الخداع في سورة البقرة حماية لأنفسهم من عقاب المسلمين حيث كانوا يدعون الإيمان تقية حتى لا يتعرضوا لوطأة أحكام المسلمين عليهم [1] .

أمـــا في سورة النساء فقد ارتقوا من محاولة حماية أنفسهم إلى إيقاع الأذى بالمؤمنين ، وهو ما وصفه الله بالتربص ومناصرة الكفار على المسلمين بغية الحصول على نفع مادي ، لذلك جعل الله تعالى صنيع المنافقين متوجهاً إلى ذاته ، والحقيقة أنهم لا يخادعون إلا المؤمنين ، ولكن الله أخفى صورة المؤمنين هنا بعد أن كان الله وراءهم هناك بحمايته ونصرته ، لأن الأمر لم يتجاوز حد تجنب بطش المؤمنين بهم ، فـــلما امـــتدت أفعالهم بالأذى للمؤمنين هنا ظهر الله وحده في مواجهتهم بقوته وجبروته ، مبالغة في توليه أمر المؤمنين ورد كيد العادين عنهم .

وإذا كان الزمخشري لم يربط بين الآيتين – كما أوضحته – ليظهر الفوارق الدقـــيقة بـــين المتشابهات فإنه استطاع في آية البقرة أن يفتح مجالاً واسعاً لبلاغة العطف فيما أطلق عليه عطف التوطئة ، وألمح إلى الفرق بين العطف والبدل بطريقة تدعو إلى الإعجاب .

---

[1] انظر تفسير القرطبي ١٧٠ .

وقـــد سوى الزمخشري بين قوله تعالى : (**يخادعون الله والذين آمنوا**) وقولــه : (والله ورسوله أحق أن يرضوه) [1] في أن ذكر الله توطئة لذكر رسوله ، ومعنى ذلك أن الإرضاء حقيقة لرسول الله ، وذكر الله لتعظيمه ، ولكن كلامه في سورة التوبة لا يفيد ذلك ، بل يعطي وجهاً آخر ، إذ يقول : (وإنما وحد الضمير لأنــه لا تفــاوت بين رضا الله ورضا رسوله ﷺ فكانا في حكم مرضي واحد ، كقولـــك : إحســان زيد وإجماله نعشني وجبر مني ، أو والله أحق أن يرضوه ورســوله كذلك) [2] .

وهذان وجهان كلاهما يدل على أن رضا الله في الآية مقصود بذاته مع رضا رسوله ، أما الوجه الثاني فظاهر ، وأما الوجه الأول فإنه يجعل رضاهما أمراً واحداً ، لذلــك اكــتفى بخــبر واحد ، تحقيقاً لدعوى الاتحاد أو التلازم ، كما عبر عنه البيضــاوي بقولــه : (وتوحيد الضمير لتلازم الرضاءين) [3] وذلك يعني أن رضا الله مقصود بذاته ، وهو غير ما ذهب إليه من أن المخادعة ليست واقعة على الله ، وإنمــا هي واقعة على المؤمنين وحدهم ، وذكر الله لإفادة الاختصاص ، وقد لمح العلامة الشهاب ذلك الفرق في قوله تعالى : (**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**) [4] فقد رأى في قول البيضاوي تفســـير للآيـــة (أي قضى رسول الله ، وذكر الله لتعظيم أمره والإشعار بأن قضــاءه قضـــاء الله) رأى فيــه وجهـــين لا وجهاً واحداً ، والواو في قول البيضاوي (والإشعار) بمعنى أو يقول الشهاب : (قوله (وذكر الله لتعظيم أمره) أي ما أمر به أو شأنه ، فإن ذكر الله مع أن الآمر لهم الرسول ﷺ للدلالة على أنه

---

[1] التوبة ٦٢ .
[2] الكشاف ١٩٩/٢ .
[3] أنوار التنزيل ٤٢١/١ .
[4] الأحزاب ٣٦ .

بمنزلة من الله بحيث تعد أوامره أوامر الله ، أو أنه لما كان ما يفعله بأمره لأن لا ينطق عن الهوى ذكرت الجلالة ، وقدمت للدلالة على ذلك ، فالنظم على هذا على نمط (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وعلى الأول من قبيل فأن لله خمسه وللرسول) [1] .

فقوله تعالى : (**فأن لله خمسه وللرسول**) هو الذي بمحاذاة قوله تعالى : (**يخادعون الله والذين آمنوا**) وهو الذي يكون العطف فيه للتوطئة ، مبالغة في قوة الاختصاص بين الله والرسول ، أو بين الله والمؤمنين ، بخلاف قوله : (والله ورسوله أحق أن يرضوه) إذ المبالغة فيه من وجه آخر هو دعوى الاتحاد بين رضا الله ورضا رسوله .

ويظل التساؤل بعد ذلك قائماً ، لماذا ناظر الزمخشري بين الآيتين وهما ليستا من واد واحد ؟ والجواب يحتمل أحد أمرين : إما أنه يجيز في الآية وجهاً ثالثاً يكون ذكر الله فيه توطئة ، ولم يذكره اكتفاء بما قدم في البقرة ، وإما أنه يقصد أن في كل من الآيتين مبالغة بسبب العطف ، فكما أن ذكر الله مع الذين آمنوا أفاد المبالغة في قوة اختصاصه بهم حتى صح أن ينسب إليه ما ينسب إليهم ، كذلك أفاد العطف في آية التوبة مع الاكتفاء بخبر واحد عن المتعاطفين للتلازم بين الرضاءين وادعاء الاتحاد بينهما ، لأن رضا الرسول من رضا ربه ، كما قال تعالى : (**من أطاع الرسول فقد أطاع الله**) وهو ما أبان عنه البيضاوي في قوله تعالى : (**إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم**) [2] فقال : (أي ليحكم النبي ﷺ فإنه الحاكم ظاهرا أو المدعو إليه وذكر الله لتعظيمه والدلالة على أن حكمه ﷺ في الحقيقة

---

[1] حاشية الشهاب ١٧٢/٧ .

[2] النور ٤٨ .

حكم الله تعالى)[1] فهذا بناء على دعوى الاتحاد بين ما يحكم الله به وما يحكم به رسوله ، لأن الرسول لا ينطق عن الهوى . ولعل هذا الوجه أنسب في قوله تعالى : (**إذا قضى الله ورسوله أمراً**) لأن الآية نزلت في شأن زينب بنت جحش ، حين رفضت هي وأخوها أمر الرسول بزواجها من زيد بن حارثة ، وأحسب أنهما ما كانا يمتنعان عن طاعة الرسول إلا ظناً منهما أنها رغبة الرسول وحده ، وليست أمراً من الله ، فنزلت الآية مؤكدة أن أمر الرسول واجب التنفيذ ، لأنه من أمر الله ، وزاده توكيداً بقوله : (ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً) مما جعل زينب وأخاها عبدالله يسرعان بتلبية أمر الله ، ويعلنان بالغ الرضا وحسن الطاعة . فدعوى الاتحاد بين أمر الله وأمر رسوله أكثر تحقيقاً لهذا الغرض .

ويتداخل الوجهان السابقان كثيراً في كلام الزمخشري كما في قوله تعالى : (**يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول**)[2] يقول جار الله : (لقد وقع الاختلاف بين المسلمين في غنائم بدر وفي قسمتها ، فسألوا الرسول ﷺ كيف تقسم ؟ ولمن الحكم في قسمتها ؟ للمهاجرين أم للانصار أم لهم جميعاً ؟ فقيل له قل لهم هي لرسول الله ﷺ ، وهو الحاكم فيها خاصة ، يحكم فيها ما يشاء ، ليس لأحد غيره فيها حكم)[3] فهذا ذاهب إلى أن ذكر الله توطئة تعظيماً لحكم النبي عليه السلام ، لكنه عاد فقال : (فإن قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله) " قل الأنفال لله والرسول " ؟ قلت : معناه أن حكمها مختص بالله ، ورسوله ، يأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ، ويمتثل الرسول أمر الله فيها)[4] وهذا عائد إلى دعوى الاتحاد بين حكم الله وحكم النبي ، لأن حكم النبي ما هو إلا امتثال لما يحكم به ربه .

---

[1] أنوار التنزيل ٢/١٣٢ .
[2] الأنفال ١
[3] الكشاف ٢/١٤١ .
[4] الكشاف ٢/١٤١ .

وقد ذكر الزمخشري وجهاً آخر للافتتاح بذكر الله في قوله تعالى : **(واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل)** [1] : (فإن قلت ما معنى ذكر الله عز وجل وعطف الرسول وغيره عليه ؟ قلت : يحتمل أن يكون معنى لله وللرسول لرسول الله ﷺ ، كقوله : " والله ورسوله أحق أن يرضوه " وأن يراد بذكره إيجاب سهم سادس يصرف إلى وجه من وجوه القرب ، وأن يراد بقوله – فأن لله خمسه – أن من حق الخمس أن يكون متقرباً به إليه لا غير ، ثم خص من وجوه القرب هذه الخمسة تفضيلاً لها على غيرها ، كقوله تعالى : **(وجبريل وميكال)** [2] .

فالوجه الأول ذاهب إلى أن ذكر الله توطئة لذكر نبيه ، وأن الخمس للرسول عليه السلام . أما الوجه الثالث فإن ذكر الله فيه تنبيه على أن الخمس لله ، من حيث وجوب التقرب به إليه ، وصرفه في الوجوه التي يحددها ، وتختلف نكتة العطف باختلاف الوجهين ، حيث يكون ذكر الله في الأول تعظيماً لنبيه عليه السلام . أما الوجه الثالث فذكر الله للحث على إخلاص الغنائم لله وحده ، ووضعها فيما أراد .

ولعل هذا الوجه راجع إلى ما ذكره الزجاج بقوله : (فأما الشافعي فذكر أن هذا الخمس مقسوم على ما سمي الله جل وعز من أهل قسمته ، وجعل قوله : فأن لله خمسه – افتتاح كلام ، قال أبو اسحاق : وأحسب معنى " افتتاح كلام ، عنده في هذا أن الأشياء كلها لله عز وجل ، فابتدأ وافتتح الكلام " [3]

ومما يتصل بهذه الآية وهو من روائع البيان في عطف التوطئة قوله تعالى نعياً على المنافقين الذين لم يرتضوا حكم الرسول في توزيع الغنائم أو

---

[1] الأنفال ٤١ .

[2] الكشاف – ٢-١٥٨ – ١٥٩ .

[3] معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/٤٥٨ .

الصدقات : (**ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله**) [1] .

يقول البيضاوي : (ما أعطاهم الرسول ﷺ من الغنيمة أو الصدقة ، وذكر الله للتعظيم ، وللتنبيه على أن ما فعله الرسول عليه الصلاة والسلام كان بأمره) [2]

فان الذين أنكروا على الرسول تقسيمه الغنائم أو الصدقات ادعوا أن ذلك جور منه عليه السلام ، فكان ذكر الله وهو الحكم العدل إلى جوار نبيه تفنيداً لهذه الدعوى ، وإبطالاً لذلك الزيف . فما فعل الرسول عليه السلام ما فعل إلا امتثالاً لأمر ربه ، وهيهات أن يجرؤوا على وصف الله بالظلم .

وفي الآية نكتة بالغة الدقة لم أر من التفت اليها ، وهي قوله : (سيؤتينا الله من فضله ورسوله) فقد فصل بين المتعاطفين ، مما يشعر بأن العطاء حقيقة هو عطاء الله ، على حين جاء قوله (ما آتاهم الله ورسوله) بلا فاصل ، وذلك لأن الجملة الأولى أبطلت دعوى المنافقين بإثبات أن ما فعله الرسول بأمر الله فلا اعتراض عليه . أما الجملة الثانية فإنها ترشد إلى أن الله هو منبع العطاء الحقيقي ، وأن عطاءه مرهون بطاعتهم لله ورسوله ، فإذا عصوه فان الله قادر على أن يسلبهم نعمه في المستقبل ، إذ كل ما حصلوا عليه من الغنائم والأنفال مرجعه إلى الله الذي مكن لهم ونصرهم ، وهو محض فضل وتكرم منه ، ولذا فصل بين المتعاطفين مع صيغة الفعل المستقبل ، بما ينبه على التفاوت بين العطاءين ، فالله واهب بالحقيقة ، والنبي عليه السلام منفذ لأمر ربه ، وهو ما أعلنه عليه السلام بقوله : إنما أنا قاسم والله معط .

---

[1] التوبة ٥٩ .

[2] انوار التنزيل ٤١٩/١ .

عطف التوطئة للتتريه والتشريف :

ونـــلمس في هذه الصيغة من العطف ما يتره ساحة النبي ، وينفي عنه إيهام صدور ما يستحق التوبة عليه من الذنوب ، وذلك كما في قوله تعالى : (**لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يــزيغ قلــوب فريق منهم**) [1] فإن القول بعطف التوطئة أولى مما قيل : إنه عليه الســـــلام ارتكـــب خـــلاف الاولى . لأن الآية صريحة في نسبة ذلك إلى بعض المؤمنين (من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم) فذكر الرسول جاء تعظيماً لمقام التائـــبين ،واشعاراً بأن توبتهم من الاتساع والشمول بما يتلاءم مع مقام النبي عليه السلام ، الذي غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، وفيه إيماء إلى أن التوبة مقام رفيـــع لا يتعالى عليـــه أحد ، ولو كان أشرف خلق الله جميعاً . يقول أبو حيان : (وقيل لا يبعد أن صدر عن المهاجرين والأنصار أنواع من المخالفات إلا أنه تعالى تاب عليهم وعفا عنهم ، لأجل أنهم تحملوا مشاق ذلك السفر ، ثم إنه تعالى ضم ذكر الرسول ﷺ إلى ذكرهم ، تنبيهاً على عظم مراتبهم في قبول التوبة) [2]

ومـــثل ذلك قال به الشهاب في قوله تعالى : (**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**) [3] (والتحقيق : أنه توطئة لما بعده من الاستغفار لذنوب المؤمنين) [4] وكــــلا الآيتين نزل في موطن قتال : الأولى في سورة التوبة ، والثانية في سورة القـــتـــال ، ولما كانت مواطن الصعاب وساعات التزال تقتضي بعض الزلل نتيجة الضعف البشري الذي يمكن أن يتخلل إلى قلوب المسلمين ، فإن الله أمره أن يستر

---

[1] التوبة ١١٧ .
[2] البحر المحيط ١٠٨/٥ .
[3] محمد ١٩ .
[4] حاشية الشهاب ٤٧/٨ .

هـــذا الضعف الذي لا طاقة للبشر بتحاميه ، وأدخل الله نبيه في زمرة المستغفرين تطييـــباً لخواطـــر أصحابه ، وإشعاراً لهم بأن مقامهم عنده لم يتأثر بهذه الهفوات الطارئة ، وأن تضحياتهم من العظم بحيث لا تسقطها الصغائر من الذنوب .

التوطئة لتربية المهابة :

ذكرنا أن في قوله تعالى : (**إذا قضى الله ورسوله أمراً**) تعظيماً لأمر النبي بعطفـــه علـــى ذاتـــه المقدسة ، وفيه أيضاً تربية للمهابة في صدور المؤمنين ، حتى لا يـــراودهم التهاون في تنفيذ أمر النبي مهما شق عليهم ، ويتضح ذلك بجلاء في قوله تعالى (**يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله**) [1] فإن في محاولة الـــبعض رفع أصواتهم على رسول الله ﷺ ما يوحي بعدم رعاية جانب التأدب مع النبي ، فأضفى الله تعالى على جلال نبيه من جلاله ، حين ذكر لفظ الجلالة معطوفاً عليـــه ، تربية للمهابة في نفوس المؤمنين ، حتى يستشعروا عظمة الله في تعظيمهم لنبيه ، وقد صرح الزمخشري بذلك حين قال : (وفائدة هذا الأسلوب الدلالة على قوة الاختصاص ، ولما كان رسول الله ﷺ من الله بالمكان الذي لا يخفى سلك به ذلـــك المسلك ، وفي هذا تمهيد وتوطئة لما نقم منهم ، فيما يتلوه من رفع أصواتهم فوق صوته ، لان من أحظاه الله بهذه الأثرة ، واختصه هذا الاختصاص القوي كان أدنى ما يجب له من التهيب والإجلال أن يخفض بين يديه الصوت ، ويخافت لديه بالكلام) [2] .

وعـــلى نحو منه قولي تعالى : (**ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن ومـــا يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن**) [3]

---

[1] الحجرات ١ .

[2] الكشاف ٣/٥٥٣ .

[3] النساء ١٢٧ .

فـــإن عطف (ما يتلى عليكم في الكتاب) على لفظ الجلالة من عطف التوطئة ، لأن الفتوى فيما يتلى من الكتاب ، ولكن لما كان من المؤمنين بعض المخالفات ، كـــأكل أموال اليتامى من النساء ، والمستضعفين من الولدان استغلالاً لضعفهم ، ذكـــر الله نفسه توطئة لما بعده ، ليبعث الهيبة في قلوب المؤمنين من مخالفة آياته ، وعـــدم الالتزام بما يتلى عليهم في كتابه ، كما قدم ذكره على ذكر آياته في قوله تعالى : (**فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون**) [1] بعد أن ساق الحديث عن عظمة آياتـــه البينات التي ترشد العقول إليه ، والمراد بأي حديث بعد آيات الله يؤمنون ، ولكـــنه ساق الآيات معطوفة على منـــزلها ، ليربي المهابة في نفوس من صدوا عن آياتـــه ، و لم يستقبلوها الاستقبال اللائق بمنـــزلها ، وأصموا آذاهم عن الاستماع إليها ، وكأنه يتوعدهم بذلك ، لذا جاء بعدها قوله : (**ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كأن لم يسمعها فبشره بعذاب أليم**) [2] .

ومـــنه قول الله تعالى : (**إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخـــرة**) [3] يقول الزمخشري : (يؤذون الله ورسوله) فيه وجهان : أحدهما أن يعبر بإيذائهما عـــن فعـــل ما يكرهانه ولا يرضيانه من الكفر والمعاصي ، وإنكار النبوة ، ومخالفة الشريعة ، وما كانوا يصيبون به رسول الله ﷺ من أنواع المكروه عـــلى ســـبيل المجاز ، وإنما جعلته مجازاً فيهما جميعاً ، وحقيقة الإيذاء صحيحة في رسول الله ﷺ ، لئلا أجعل العبارة الواحدة معطية معنى المجاز والحقيقة ، والثاني أن يراد يؤذون رسول الله ﷺ) [4] .

---

[1] الجاثية ٦ .
[2] الجاثية ٧-٨ .
[3] الأحزاب ٥٧ .
[4] الكشاف ٢٧٣/٣ .

فالوجه الأول أملته عليه قاعدة التشريك كما سبق أن أشرنا ، والوجه الثاني هـــو ما يدخل معنا في حديث التوطئة ، وهو الذي نراه أوفى بحق السياق ، ونراه أيضـــاً محذراً للمؤمنين ، وباعثا للهيبة في قلوبهم ، وان كان الخطاب عاماً . وذلك أن الآيات السابقة حذرت المؤمنين من مضايقة الرسول بأفعال كانت تؤذيه ، وهو يكـــتمهـــا في نفسه حياء ، فأنزل الله آيـــات تعلمهم آداب الدخـــول على النبي ومحادثـــتـــه ، إلى أن قـــال (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) وسبقها أيضاً حديـــث زيد بن حارثة وما تبعه من مقولات ، وما يشعر به من حب النبي لابنه أســـامة ، وتـــأميره على المسلمين مما جعل البعض يطعنون في إمرته ، ثم الطعن في زواجه عليه السلام بصفية بنت حيي كما روى القرطبي في سبب نزول هذه الآية عن ابن عباس [1] .

وعلى غراره قوله تعالى : (**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فســـادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**) [2] .

فالآيـــة تحذيـــر شديد للذين يروعون الآمنين من الناس ، ويثيرون الفوضى والفزع في ربوع المجتمعات الآمنة ، ويقطعون الطريق على الناس ، فجعل الله تلك الحرابة محاربة له ، ليحرك في النفوس دوافع الخوف من بطشه تعالى ، ويحذرهم من جـــبروته وسلطانه ، وربما كان ذكر الرسول أيضاً تفظيعاً لأمر هؤلاء الساعين إلى الفســـاد في الأرض ومحاربة المؤمنين ، فيكون كما قال الشهاب (ذكر الله تمهيد لذكـــر رســـوله وذكـــر الرسول تمهيد لقوله يسعون في الأرض فسادا لأنه هو المقصـــود) [3] .

---

[1] تفسير القرطبي ٥٣٢٠ .
[2] المائدة ٣٣ .
[3] حاشية الشهاب ٢٣٨/٣ .

التوطئة في العطف للترغيب :

وخير مثال لذلك قوله تعالى خطابا لأزواج النبي (**إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلا . وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً**)[1] فقد نفر الله أمهات المؤمنين من متع الحياة وزينتها بعطفها على الدنيا تحقيراً لها ، وإشعاراً بأنه متاع زائل يجب أن يرغبن عنه ، ثم رغبهن بعد ذلك في الرسول عليه السلام والتمسك به ، فجاء به معطوفاً على ذاته ، ليشعرهن بأن في بقائهن مع الرسول وحرصهن على الحياة معه إرضاء لله ، وسبباً لأجر عظيم ينتظرهن مكافأة من الله على الرضا بشظف العيش وقسوة الحياة في سبيل رضوانه .

الحقيقة والمجاز في عطف التوطئة :

ونتساءل الآن إذا كان المعطوف عليه في عطف التوطئة غير مقصود بالعطف فكيف يتأتى إسناد الفعل إليه ؟ وكيف يصير المعطوف وهو التابع أصلاً مقصوداً بالإسناد ؟

الذي يفهم من كلام الزمخشري وشراحه أن ذلك نوع من المجاز العقلي الذي يسند فيه الشئ إلى ما ليس له لعلاقة الاختصاص بينه وبين ما عطف عليه مبالغة في إظهار التلبس والتلازم بين المتعاطفين ، وفي ذلك ما فيه من البلاغة بدعوى الاتحاد بينهما ، يتضح ذلك من قول السيد السند في حاشيته تعليقاً على ما قاله الزمخشري في قوله تعالى : (**يخادعون الله والذين آمنوا**)

(وملخص الجواب الرابع أن ذكر الله تعالى ليس لتعليق الخدع به ، بل لمجرد التوطئة ، وفائدتها ههنا التنبيه على قوة اختصاص المؤمنين بالله تعالى ،وقربهم منه ، حتى كان الفعل المتعلق به دونه يصح أن يتعلق به أيضاً)[2] .

---

[1] الأحزاب ٢٨ – ٢٩ .

[2] حاشية السيد ١/١٧٢ .

ويقـــول الشهاب توضيحاً لهذه العلاقة : (فان قلت : إذا لم يكن ذلك الوصف منســوباً للمعطــوف عليه لزم إقحامه فيرد حينئذ ما أورده أبو حيان ، ومـــا ذكروه من المبالغة لا يدفع المحذور على فرض تسليمه ، فدلالته على ما ذكر بـــأي طريق من طرق الدلالات المشهورة ؟ قلت هو غير منسوب إليه في الواقع ، لكـــن لما كان بينهما ملابسة تامة من جهة ما ، ككونها بإذنه أو مرضية له أو غير مرضـــيـــة ، جعل كأنه المقصود بالنسبة ، وكنى بها عن ذلك الاختصاص كناية إيمائيـــة) [1] .

وهو قريب مما ذكره السيد . والكناية التي يعنيها هي إفادة هذا العطف قوة الاختصاص التي ذكرها الزمخشري ، فهي كناية عن الملابسة التامة التي تجوز الإسناد إلى المعطوف عليه ، مع أنه غير مقصود بالنسبة .

الفرق بين عطف التوطئة والبدل :

ذكـــر صـــاحب الكشاف أن هذا النوع من العطف من قبيل أعجبني زيد وكرمـــه ، في أن المقصـــود هو المعطوف ، لأن الإعجاب حقيقة هو من الكرم ، لا من زيد ، وهو أبلغ من صورة البدل في قولك أعجبني زيد كرمه ،وشرح السيد بلاغـــة الأول بقولـــه : (فإن ذكر زيد توطئة وتنبيه على أن الكرم قد شاع عنه وتمكـــن ، بحيـــث يصح أن يسند اليه أيضاً الإعجاب الذي هو للكرم ، لا لزيد ، ومثل هذا العطف يسمى جارياً مجرى التفسير ، وأما قولك أعجبني زيد كرمه على الإبـــدال ، فليس في تلك المرتبة من إفادة التلبيس بينهما ، لدلالته على أن المقصود بالنسبة هو الثاني فقط ، وإنما ذكر الأول سلوكاً لطريقة الإجمال والتفصيل ، وفي صـــورة العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة إليهما معاً ، فيكون أدل على قوة التمكن) [2] .

---

[1] حاشية الشهاب ١٦/٨ .

[2] حاشية السيد ١٧٢/١ .

والذي يبدو لي أن هناك فرقاً بين الآية والمثال الذي ذكره الزمخشري ، لأن الآية عطفت أمرين مستقلين : المعطوف ذات المؤمنين ، والمعطوف عليه ذات الله ، وهذا هو الذي يصدق عليه القول بأن المقصود بالعطف فيه هو المعطوف ، وذكر المعطوف عليه توطئة ، أما المثال فانه من عطف صفة على ذات ، ولما كان لذات زيد مدخل في الاعجاب – كما قالوا – حتى صار الإعجاب إعجابين : إعجاباً من ذات زيد وإعجاباً خاصاً من كرمه ، فأولى أن يجعل ذلك من عطف الخاص على العام مبالغة في تميز صفة الكرم فيه عن سائر صفاته ، كما يبدو في حديث النبي عليه السلام (لقد عجبت من يوسف وكرمه وصبره – والله يغفر له – حين سئل عن البقرات العجاف والسمان ، ولو كنت مكانه ما أخبرتهم حتى أشترط أن يخرجوني) .

فلا شك أن ذات يوسف محل إعجاب النبي عليهما السلام ، ولكن هذا الموقف أظهر بوجه خاص كرمه وصبره اللذين بلغا الغاية ، وبذلك تميز المعطوف عن المعطوف عليه ، وهو لا شك أبلغ مما لو قيل عجبت من كرم يوسف وصبره ، وهذا ما يشعر به كلام صاحب الكشف حيث يقول : (قوله : وفائدة هه الطريقة قوة الاختصاص – وجه ذلك أنه لما أسندت الإعجاب إلى زيد ، وأن المعجب كرمه فقد أوهمت أن كرمه شاع فيه بحيث صار شخصه تعجباً بإعجاب كرمه ، ثم إذا قلت : كرمه ، على طريق الإبدال أفاد الاختصاص وإزالة الإجمال الذي كان ناشئاً من الأول . أما إذا أدخلت العاطف فقد آذنت بالمغايرة ، وأنه كرم غير الأول أوكد منه عطف عليه عطف جبريل على الملائكة في المثال ، وعطف

مســـتقلين في الآية ، وعولت في إزالة الإبهام على شهادة العقل ، فلذلك أفاد قوة الاختصاص)[1]

الفرق بين عطف التوطئة وعطف البيان :

ورد فـــيما نقلناه عن السيد قوله : " ومثل هذا العطف يسمى جارياً مجرى التفسير " ، وهذه عبارة توهم أنه عطف بيان أو شبيه به ، لأنه لما كان المقصود من الإعجـــاب هو الإعجاب بكرمه كان عطف الكرم عليه كالتفسير للمقصود من الإعجاب ، وهذا لو فهم لذهب ببلاغة هذا العطف ، كما أنه لا يمكن على فرض القـــبول به — انطباقه على الآيات التي أوردناها من كتاب الله ، لأنه لا يصح أن يكون قوله (والذين آمنوا) تفسيراً للفاعل في (يخادعون الله) لأن الإسناد لم يتم بين الفعل والمفعول إلا بعد العطف عليه ، حيث سرى إليه الإسناد بالتبعية والتجوز كما ذكرنا من قبل . والبيان لا يكون إلا حيث تكون النسبة في الإسناد صحيحة قـــبل العطـــف ، ويأتي البيان لإزالة الاجمال ، وإيضاح الإبهام ، وهو ما لم يحدث أصـــلاً ، لذلـــك رفض القطب التحتاني هذا التوهم بقوله : (وفرق بين التوطئة والعطـــف البـــياني ، فان المقصود في العطف البياني المعطوف عليه ، وفي التوطئة المعطوف ، والمعطوف عليه إنما يورد فيها لإيراد المعطوف ، كما إذا كان فيه ضمير يرجع إلى المعطوف عليه)[2] .

وأظن السيد تابع صاحب الكشف في قوله (ومن هذا القبيل ما يقال له واو التفسير)[3] والفرق شاسع بين عبارة السيد وعبارة الفارسي كما لا يخفى .

---

[1] كشف الكشاف ج ١ / ١٠٧ — ١٠٨ .

[2] حاشية القطب التحتاني ١٠٦/١ .

[3] كشف الكشاف ج ١ / ١٠٨ .

عطـــف التســوية

اتخذت التسوية عنواناً لهذا النوع من العطف الذي لا يكون الغرض فيه إفادة التشـــريك في الحكم ، حيث لا تظهر معه فائدة العطف ، وتصبح صورة العطف نوعـــــاً مـــن العبث اللفظي ، الذي برئت منه لغة القرآن ، وتتره عنه كتاب الله العزيـــــز ، وكـــان يمكن أن أسمي ذلك عطف التشبيه ، لأن الغرض منه إلحاق المعطوف عليه بالمعطوف في أمر مشترك بينهما ، لأغراض شتى ، لولا أنني لا أميل إلى الجدل في مصطلحات تعارف عليها القوم ، والتنازع فيما ليس وراءه ما يفيد في إثـــراء مباحث هذا الفن ، خاصة أن كثيراً من أعلام المفسرين كانوا يتحاشون التصريح بهذا المصطلح ، ويستخدمون عبارات تفصح عنه ولا تسميه ، فهذا قول الله تعـــالى على لسان إبراهيم عليه السلام (**ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن**)[1] إحـــدى صور هذا العطف الذي لا تظهر فيه فائدة التشريك في الحكم ، لأن علم الله تعـــالى بما يخفى يغني عن ذكر علمه بما يعلن ، ضرورة أن الذي يعلم الخفايا لا تغيب عنه الظواهر ، فتصبح صورة العطف ، فارغة من المضمون ، لذا كان لا بد من البحث عن سر آخر لهذا العطف تتريهاً لكلام الله عن اللغو ، وهو الذي أدركه الزمخشري وأبان عنه بقوله (تعلم السر كما تعلم العلن علماً لا تفاوت فيه)[2]

وهـــذه عبارة مفصحة عن صورة تشبيه عاد فيها الغرض إلى المشبه (أعني المعطـــوف علـــيـــه ، حيث ألحق بالمعطوف ليكون العلم به لدى الله تعالى واضحاً لا خفاء فيه ، علمه بما يعلن ، وبذلك تتحقق المبالغة في الإحاطة عن طريق تســوية المعطـــوف عليه بالمعطوف ، وقد استخدم جار الله في البيان عنها صورة التشبيه وأداته وإن لم يسمه .

---

[1] إبراهيم ٣٨ .

[2] الكشاف ٢/٣٨١ .

ومثلما فعل الزمخشري في الآية فعل المرزوقي من قبله في بيت الحماسة :

بئس الخلائف بعدنا   أولاد يشكر واللقاح

يقول المرزوقي موضحاً صورة العطف في عجز البيت (جعل أولاد يشكر كاللقاح – وهي الإبل بها لبن – في حاجتها إلى من يذب عنها ويحامي عليها) [1]

فهل بعد ذلك إبانة عن إفادة العطف مدلول التشبيه بعد أن ذكر جميع أركانه من مشبه ، ومشبه به ، وأداة ، ووجه شبه ،ولم يبق إلا أن يحذف الكاف لتحل الواو محلها ؟ ولا أرى فارقاً بين أن نقول جعل أولاد يشكر واللقاح سواء في الذب عنهما ،والمحاماة عليهما ، وبين ما قاله المرزوقي في أن المدلول واحد حتى لا أضايق القوم بمصطلح لا يتقبلونه .

أغراض التسوية بين المتعاطفين :

١ – **دفع التوهم وإزالة الاستغراب** : وذلك في قوله تعالى حكاية عما بشرت به الملائكة مريم عليها السلام في وصف ابنها المنتظر (ويكلم الناس في المهد وكهلا) [2] فكلام عيسى عليه السلام في المهد أمر غريب تبشر به امرأة لم تعهد ذلك في طفل ، وربما يتصور المرء حين يسمع هذا أن كلام الطفل في المهد نوع من التفوق في الذكاء ، كما حدث بين الأطفال ، فيسرع بنطق كلمات لا مدلول لها ، أو ذات مدلول ساذج ، خاصة أن لفظ (المهد) يشير إلى الطفولة المبكرة ، ولا يعين زمناً محدداً ، بل ربما يمتد إلى بواكير الصبا . يقول ابن منظور " ومهد الصبي : موضعه الذي يهيأ له ويوطأ لينام فيه ، وفي التنزيل (من كان في المهد صبيا) [3] .

---

[1] شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٢/٥٠٥ .

[2] آل عمران ٤٦ .

[3] لسان العرب مادة (مهد) ص ٤٢٨٦ .

فالفترة التي يحتاج فيها الصبي إلى إعداد فراشه وتهيئته ربما تمتد إلى سنوات ، وموطـــن الإعجـــاز هنا ليس في مجرد الكلام ، وإنما في أن يكون ناطقاً بالحكمة والهدى ، كأنه كهل نضج فكره واستقام منطقة ، لذلك كانت الصورة هنا صورة تشـــبيه كـــلام عيسى عليه السلام في مهده بكلامه في حال كهولته ، ولذا قال البيضاوي : (والمعنى تكلمهم في الطفولة والكهولة على سواء ، والمعنى إلحاق حالة الطفولة بحالة الكهولة في كمال العقل والتكلم) [1] .

هذه صورة تشبيه – كما لا يخفى – سواء أطلقنا عليها اسمه أم لم نطلق ، ولا أرى كـــبير فـــرق بين إطلاق التسوية والتشبيه عليه حتى يقبل الشهاب القول بالتســـوية ويرفض مصطلح التشبيه ، يقول : (ودلالته على التسوية عقلية ، لأن ذكر تكلم الكهولة ليس لأنه آية ، بل ليجعلها على حد سواء . فما قيل لا دلالة على التسوية ، والأولى أن يجعل وكهلا تشبيهاً ، أي تكليما كائناً في المهد ، وكائناً كالكهل في التكلم ، وحينئذ ينهدم الاستدلال به على أنه سيترل ليس بشئ ، لأن ما ذكره يفيد التسوية أيضاً ، وكون التشبيه يؤخذ من العطف لا وجه له) [2] .

فهو برغم تسليمه بأن التشبيه يفيد التسوية يرفض القول بالتشبيه ، لا لشئ إلا لأن المـــتعارف أن التشـــبيه لا يؤخذ من العطف ، وهو نفس ما ردده في قوله تعـــالى : (**يحلـــون فـــيها من أساور من ذهب ولؤلؤا**) [3] حيث علق على قول البيضاوي : (من ذهب في صفاء اللؤلؤ) علق بقوله : (لا يظهر له وجه إلا على تشبيه الذهب الخالص في بريقه وصفائه باللؤلؤ لكن ليس هذا محل العطف [4] .

---

[1] أنوار التتريل ٣/٢٩٩ .
[2] حاشية الشهاب ٣/٢٩٩ .
[3] فاطر ٣٣ .
[4] حاشية الشهاب ٧/٢٢٧ – ٢٢٨ .

ثم إنه لا مانع أن يفيد العطف في قوله (وكهلا) إلى جانب التسوية سرا آخر وهو الإلماح إلى أن الله سيتعهده ويحميه ، حتى يمتد عمره زيادة في إلقاء الاطمئنان بقلب أم تعلم أنها ستلد طفلاً غريباً عن عالم الأطفال ، وأنها ستتعرض وطفلها إلى متاعب من قومها ، ربما تمتد أيديهم إلى هذا الوليد الذي سيعتبرونه رمزاً لجريمة خلقية ، في محاولة للتخلص منه ، وهذا هو العطاء القرآني الذي لا يقف عند حد ، وهو آية الإعجاز فيه .

٢- التسوية لتفظيع شأن المعطوف عليه :

من ذلك قوله تعالى : (**سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق**) ردا على قول اليهود (إن الله فقير ونحن أغنياء) [١] ولما كانت هذه الكلمة بالغة الشناعة في جانب الله تعالى لم يكتف القرآن بإعلامهم أن ذلك مسجل عليهم سيعاقبون به لا محالة ، ولكنه عطف عليه جريمة أبشع منها كان يرتكبها اليهود ، وهي قتلهم الأنبياء بغير حق ، ليفيد بذلك تفظيع مقالتهم التي تعدل عند الله جريمة قتل الأنبياء سيما إذا كان قتلهم بغير حق ، ومعلوم أن قتل الأنبياء لا يكون بوجه حق أبداً ، ولكنه أراد تبشيع هذه الجريمة بأنهم لم يكونوا يجهلون أنهم أنبياء ، ولا أنهم اختلط عليهم الأمر ، بل كان وجه الباطل ظاهراً أمامهم وهم يرتكبون أبشع الجرائم في تاريخ الإنسانية بقتل هداتهم ، فلا غرو أن يقولوا مثلما قالوا عن الله ، ودلك ما صرح به العلامة أبو السعود بقوله (ولذلك عطف عليه قوله تعالى : (**وقتلهم الأنبياء**) إيذاناً بأنهما في العظم أخوان ، وتنبيهاً على أنه ليس بأول جريمة ارتكبوها ، بل لهم فيه سوابق ، وأن من اجترأ على قتل الأنبياء لم يستبعد منه أمثال هذه العظائم) [٢] .

---

[١] آل عمران ١٨١ .

[٢] إرشاد العقل السليم ٢/١٢١

وعليه قوله تعالى في عذاب أهل النار : (**يصب من فوق رؤوسهم الحميم يصهر به ما في بطونهم والجلود**) [1] فإن الماء البالغ نهاية الحرارة حين يصب من فوق الرؤوس فيصهر ما في البطون لا يكون بحاجة إلى أن يقال بعد ذلك إنه يصهر الجلود . من هنا كان لنا أن نبحث عن سر للعطف يليق ببلاغة البيان القرآني ، وهو أن الله تعالى أراد تفظيع هذا النوع من العذاب الذي لا يقف فيه إلى حد أن يشوي الماء الجلود ، بل يصهر البطون ، ثم بالغ في المعطوف عليه حتى صار صهر الماء لما في بطونهم على درجة واحدة مع انصهار الجلود ، التي هي أسرع أجزاء الجسم قابلية للانصهار ، بحكم أنها أول ما يتعرض له وأمرها ظاهر للعيان لا يخفى على أحد ، وهي نكتة ذكرها الشهاب الخفاجي بعد ذكر وجوه دونها بلاغة فقال : (وقيل إن التأثير في الظاهر ظاهر غني عن البيان ، وإنما ذكر للإشارة إلى تساويهما ، ولذا قدم الباطن ، لأنه المقصود الأهم ، فلا يتوهم أن حق النظم تقديم الجلود) [2] .

وقريب من ذلك تفظيع الله أمر هؤلاء الذين يسوفون في التوبة حتى يعاجلهم الموت . يقول تعالى : (**وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار**) [3]

فإن التوبة إذا لم تقبل من عاص يتوب إلى الله في سكرات الموت ، فإن الكافر الذي يموت علي الكفر أجدر بذلك وأحق ، فما قيمة عطفه إلا إبراز المساواة بين الفريقين في نفي قبول التوبة عنهم ، ليقطع الرجاء على من تسول له نفسه التمادي في عصيانه لله ، وإبراز عمله هذا في أقبح الصور التي ينفر منها

---

[1] الحج ١٩ ، ٢٠

[2] حاشية الشهاب ٢٨٩/٦ — ٢٩٠ .

[3] النساء ١٨ .

المسلم ، وهي صورة من ماتوا على الكفر ، وهذا ما لمحه الإمام البيضاوي حين قال : (سوى بين من سوف التوبة إلى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر في نفي التوبة ، للمبالغة في عدم الاعتداد بها في تلك الحالة ، وكأنه قال وتوبة هؤلاء وعدم توبة هؤلاء سواء) [1] .

٣- التسوية لإظهار الضلال وإفحام الخصم :

من ذلك قوله تعالى في خطاب أهل الكتاب : (**يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل**) [2] فإن إيمان أهل الكتاب بما أنزل من قبل ثابت والمنكر لديهم هو الكتاب الذي أنزل على محمد ، فلا معنى لأن يقال لهم آمنوا بما هم مؤمنون به فعلاً ، وليس الغرض إلى طلب الدوام على هذا الإيمان ، لأن استمرارهم على ما هم عليه ليس مطلوباً ، وإنما هو — في رأيي — من عطف التسوية لإظهار خطئهم وتجهيلهم في إنكار نبوة الرسول ، وما أنزل عليه من ربه ، فكأنه يقول لهم لستم بمؤمنين إلا اذا آمنتم بالقرآن إيمانكم بالتوراة والانجيل ، فإن الإيمان لا يتجزأ ، لأن الحق واحد لا يقبل التجزئة ، وفي هذا رد على دعواهم التي حكاها القرآن (**ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض**) [3] ولعل هذا ما يلمح من الوجه الثاني الذي ذكره الرازي في تفسير الآية . يقول : (كيف قيل لأهل الكتاب والكتاب الذي أنزل من قبل مع أنهم ما كانوا كافرين بالتوراة والإنجيل بل مؤمنين بهما ؟ والجواب عنه من وجهين : (الأول) انهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما أنزل من الكتب ، فأمروا أن يؤمنوا بكل الكتب المترلة . (الثاني) أن إيمانهم ببعض

---

[1] أنوار التتريل ٢١٠/١ الحلبي .
[2] النساء ١٣٦ .
[3] النساء ١٥٠ .

الكتب دون البعض لا يصح ، لأن طريق الإيمان هو المعجزة ، فإذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك الإيمان بالبعض طعناً في المعجزة ، وإذا حصل الطعن في المعجـــزة امتنع التصديق بشئ منها وهذا هو المراد بقوله تعالى : (**ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض**) [1] .

٤- عطف التسوية للمبالغة في تحقق المعنى :

ونـــلمح روعـــة العطـــف وبلاغـــته في قوله تعالى : (**ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال**) [2] يقول أبو السعود في تفســـير الآية (أي وتنقاد له تعالى ظلال من له ظل منهم ، أعني الإنس حيث تتصرف على مشيئته ، وتتأتى لإرادته في الامتداد والتقلص) [3] .

وهـــذا يعني تفسير السجود بالانقياد ليعم العاقل وغيره ، وهو رأي جمهور المفسرين ، لكن أحدا لم يحاول النفاذ إلى أعماق النص لاستخراج بلاغـــة عطف الظلال على ما قبله ، مع أن ظل المرء تابع له ، وهو أظهر في الانقياد من صاحبه فمـــا الفـــائدة من ذكره ؟ وإن ما ألمحه تجاوباً مع السياق أنه تعالى يريد أن يلفت العقول إلى سر قدرته وهيمنته على خلقه وخضوع الكل لمشيئته طائعين ومكرهين شـــأنهم في ذلك شأن الظل الذي هو عرض قائم بذات صاحبه ، لا يملك الخروج عن قانون الجوهر الذي هو قائم به ، وهكذا تكون المخلوقات الجارية على مشيئة الله ظـــلالا لقدرتـــه ، لا تخـــرج عنها ، ولا تتفلت منها ، فكان العطف مشعراً بالمساواة في الخضوع بين الجواهر والأعراض ، أقصد بين الإنسان وظله ، وإن ظن جهـــلاً أنه غير ذلك ، وذلك ما تضفيه الآيات قبل هذه الآية : (**ويسبح الرعد**

---

[1] مفاتيح الغيب ٣٢٨/٣ .
[2] إرشاد العقل السليم ١٢/٥ .
[3] الرعد ١٥ .

بحمده والملائكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين إلا في ضلال) [1] وبذلك يتحقق معنى العبودية الكاملة والطاعة المطلقة لصاحب الأمر ، والانقياد التام لمن بيده ملكوت السموات والأرض .

---

[1] الرعد ١٣ .

الفصل الرابع

الفصل والوصل بين الصفات

عطـــف الصفـــات

خـــالـــف العلـــوي تبعاً لابن الزملكاني صنيع جمهرة البلاغيين في الفصل والوصل ، حيث بدأه بالحديث عن عطف المفرد على المفرد ، وأجرى عليه قواعد الفصـــل والوصل ، غير أنه جعل المفردات نوعين عطف اسم على اسم ، وعطف صفة على صفة ، فأما الأول فقد اكتفى — كما صنع عبدالقاهر ومن تابعوه — بأنه يفـــيد التشريك في الحكم ، وأما الصفات فقد أجاز فيها العطف وتركه باعتبارين مخـــتلفين ، فإذا نظر إليهما من جانب أن الصفة جارية مجرى الموصوف ، فعطف صفة أخرى عليها ممتنع ، لأنه يصبح من عطف الشئ على نفسه ، وهو ما يسمى الفصـــل لكمال الاتصال . وإذا نظر إليهما من جانب أن الصفات متغايرة المعاني جـــاز العطف للتوسط بين الكماليين ، فالاتصال باعتبار اتحاد الذات ، والانفصال باعتبار تغاير المعاني ، ولذلك حسن العطف في الصفات المتضادة .

يقـــول العلـــوي : (فأما الصفات فالأكثر فيها أنه لا يعطف بعضها على بعـــض كقولـــك مررت بزيد الكريم العاقل الفاضل ، وإنما قل العطف فيها ، لأن الصفة جارية مجرى الموصوف ، ولهذا فانه يمتنع عطفها على موصوفها ، فلا يجوز أن تقـــول جاءني زيد والكريم ، على أن الكريم هو زيد ، لاستحالة عطف الشئ عـــلى نفسه ، ويجوز عطف بعضها على بعض باعتبار المعاني الدالة عليها ، فلهذا تقـــول مررت بزيد الكريم والعاقل والعالم باعتبار ما ذكرناه ، كأنك قلت مررت بشخص اجتمع فيه الكرم والعقل والعلم ، فقد اجتمع في الصفة دلالتها على ذات الموصوف ودلالتها على معنى في الذات ، فلأجل تلك المعاني التي تدل عليها جاز

فـــيها العطف ، ولأجل كونها دالة على الذات قل فيها عطف بعضها على بعض وتعذر عطفها على الموصوف)[1] .

وتكاد تجتمع كلمة علماء اللغة والبلاغيين على جواز العطف بين الصفات وتركه ، حتى جعله عبدالحكيم هدفا توصل وتفصل من أجله الصفات ، كما قال في قوله تعالى : (**وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون**)[2] .

يقـــول الســـيالكوتي : (قوله صفة ثانية لجنات[3] وقوله (لهم فيها أزواج مطهـــرة) صفة ثالثة ، وكذا قوله (وهم فيها خالدون) أورد الصفتين الأوليين بالجملة الفعلية لإفادة التجدد ، والباقيتين بالاسمية لإفادة الدوام ، وترك العاطف في البعض مع إيراده في البعض تنبيهاً على جواز الأمرين في الصفات)[4] .

وكما أجمعوا على جواز العطف يكادون يجمعون على أن الواو العاطفة في الصـــفات تفيد الجمع ، حتى صرح الشهاب بأن الواو الداخلة بين الصفات تفيد مجرد الجمعية دون المغايرة)[5] .

وهو ما قال به الزمخشري في عطف قوله تعالى : (**والذين يؤمنون بما أنزل اليك**)[1] على قوله (**الذين يؤمنون بالغيب**) : (ويحتمل أن يراد وصف الأولين ووسط العاطف على معنى أنهم الجامعون بين تلك الصفات وهذه)[2] .

---

[1] الطراز ٢/٣٣ – ٣٤ .

[2] البقرة ٢٥ .

[3] تعليقاً على قول البيضاوي (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل صفة ثانية لجنات) (أنوار التنزيل ١/٣٨) .

[4] حاشية عبدالحكيم على البيضاوي ١٦٤ .

[5] حاشية الشهاب ٣/١٧٩ .

وهذا بالطبع وقوف عند المعنى الذي أثبته النحاة للواو حيث قرروا أنها لمطلق الجمع ، ولكن اذا جاز في الصفات العطف وتركه ، وكانت الواو تؤدي معنى الجمع فهل إذا خلت الصفات من العاطف تفقد معنى الجمع ؟ .

والجواب أن الصفات إذا ترادفت بغير عاطف دلت على اجتماعها في الموصوف أيضاً ، وهذا ما يؤكده الزمخشري في تفسير قوله تعالى : (**حتى جعلناهم حصيدا خامدين**) [3] حيث يقول : (لأن معنى قولك جعلته حلواحا مضا : جعلته جامعاً للطعمين وكذلك معنى ذلك جعلناهم جامعين لمماثلة الحصيد والخمود) [4] .

فما الفرق إذن بين اجتماع الصفات بالعاطف واجتماعها بغيره ؟

والجواب عند الزمخشري (الواو المتوسطة بين الصفات للدلالة على كمالهم في كل واحدة منها) [5] وهذا ما تمسك به أهل المعاني ودافعوا عنه ، حتى إنهم ثاروا على أبي حيان حين أنكر علمه بهذا الرأي لغير صاحب الكشاف ، فقال الألوسي : (وقول أبي حيان : لا نعلم أن العطف في الصفة بالواو يدل على الكمال رده الجلبي بأن علماء البيان علموه وهم هم) [6] .

ولكن لماذا كان العطف دالاً على الكمال ؟

يقول صاحب التحرير والتنوير : (فلذلك يكون عطفها مؤذناً بمعنى خصوصي يقصده البليغ ، ولعل وجهه أن شأن حرف العطف أن يستغنى به عن تكرير العامل فيناسب المعمولات ، وليس كذلك الصفات . فإذا عطفت فقد

---

[1] البقرة ٤ .
[2] الكشاف ١/١٣٥ .
[3] الأنبياء ١٥ .
[4] الكشاف ٢/٥٦٥ .
[5] الكشاف ١/٤١٧ .
[6] روح المعاني ٣/١٠٣ .

نزلـــت كـــل صفة مترلة ذات مستقلة ، وما ذلك إلا لقوة الموصوف في تلك الصفـــة) [1]

وهـــذا يعني أن العطف أبلغ من تركه ، لأنه يدل على كمال الموصوف في كـــل صفة ، لكننا نجد العلوي يصرح بأن ترك العطف بين الصفات أبلغ ، لدلالة ذلك على المبالغة ، كما في قوله تعالى : (**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى** ..) [2] إلى آخـــر الآية يقول صاحب الطراز (فانظر إلى تعديد هذه الجمل ، ومجيئها من غير حـــرف عطـــف كيف أفادت المبالغة في حال الموصوف ، وأشادت من قدره ، ورفعت من حاله ، وأبانت المقصود على أحسن هيئة) [3] .

وهـــذه المحـــاولات في تفســـير عطـــف الصفات شابها كثير من الغموض والاضـــطراب ، بسبب محاولة الوصول إلى قانون عام يحكم العطف ويفسر تركه باعتـــباره ظاهرة عامة في الأسلوب العربي ،ولم تلتفت هذه المحاولات إلى اختلاف المقتضيات التي تحسن العطف في موضع وتركه في موضع آخر ، حسب وفاء كل منهما بالغرض المســـوق له الكلام ، ومن هذا المنطلق سنتناول بعض الصفات في كتاب الله مفصولة وموصولة لنرى كيف حسن كل في موضعه .

عطف الصفات غير المتضادة :

قال تعالى في سورة الأنفال : (**إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم**) [4] وقال من سورة الأحزاب : (**إذ يقول المنافقون والذين في**

---

[1] التحرير والتنوير ٣/١٨٥ .
[2] النور ٣٥ .
[3] الطراز ٣/١٢٣ .
[4] الأنفال ٤٩ .

قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا) [1] ثم قال من السورة نفسها (**لئن لم ينـــته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم**) [2] هذه الآيات عطف فيها مرض القلوب على النفاق ، وهو أحق بمقام يسجل الله فيه على المنافقين أسوأ الجرائم الخلقية التي اقترفوها في موطنين من مواطن الشدة على المؤمنين ، الأول في غزوة بدر حين توجهت كتيبة الإسلام في قلة عددها لمواجهة جيش الشرك في أول ملحمة من ملاحم النضال بين الحق والباطل ، فبدأ المنافقون يشـــــككون في قدرتهم على الصمود ، ويثيرون الرعب في قلوب سكان المدينة قائلـــين : (غر هؤلاء دينهم) والآيتان الأخريان في غزوة الأحزاب حين أظهروا الهـــزيمة ، وحاولوا تثبيط عزائم المؤمنين في أشد معاركهم قسوة وضراوة . فأراد القـــرآن تسجيل هذه المواقف ، وتعديد هذه الجرائم ، والمقام يقتضي جمع الأدلة وعلائـــم الإجـــرام ، فأبرز النفاق جريمة مستقلة باعتبارها أكثر الجرائم خطراً في مواطن القتال ، حيث يصبح صاحبها عدواً داخلياً أشد وطأة من العدو المهاجم ، ثم عطـــف عليها صفة أخرى تعلل هذا الموقف المخزي الذي تستنكره كل قواعد الأخلاق والقيم ، فإذا لم يكونوا مؤمنين يدافعون عن إيمانهم فلا أقل من أن يدافعوا عن أرضهم وديارهم ، فلماذا هذا التخاذل ؟ وأين مرؤة العرب وشهامتهم ؟

فجاء الرد في الصفة الثانية وهي قوله تعالى : (**في قلوبهم مرض**) وهو داء الغـــيظ والحقد على المؤمنين وحب التشفي فيهم ، فكان الأمر يحتاج إلى تعليلين أولهما لماذا لم يناصر هذا الفريق المؤمنين وهم يعلنون الإسلام ؟ فكان جوابه ليس هـــــؤلاء بمؤمـــنين وإن تظاهروا بالإيمان ، وثانيهما لماذا لم يدافعوا عن مدينتهم وديارهـــم ؟ فكان الجواب أن غيظهم وحقدهم الدفين دفعهم إلى التخاذل ، رغبة في هزيمة المسلمين ، حتى لو أضر ذلك بحياتهم واقتصادهم . فلو جاءت الصفة هنا

---

[1] الأحزاب ١٢ .

[2] الاحزاب ٦٠ .

بغير الواو لأوحت بأن الغرض هو تعليل نفاقهم بأن سببه مرض في قلوبهم ، وهو ســوء الاعتقاد ، وذلك لا ينسجم مع السياق . ولذا اختلف الأمر حين اختلفت الدواعــي في قوله تعالى تصويراً للنفاق من سورة البقرة : (**ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ، يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفســهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً**) [1] جاء الوصف بمــرض القلــوب من غير عطف ، لأن الغرض هو تفسير خداعهم للمسلمين ، وتظاهرهم بغير ما يعتقدون ، فجاءت الصفة تعليلاً للنفاق ، على حين كان المراد هناك تعليل موقفهم المخزي من المسلمين ، فإذا قيل إن الواو توسطت بين المنافقين وصــفتهم لتأكــيد اللصوق فما ذلك ببيان ، وراجع إن شئت ما قاله الزمخشري وأبو حيان والشهاب وغيرهم [2] .

ولــنا أن نقــارن بين موطنين متقاربين عطف في أحدهما وترك العطف في الآخــر ، وهو من دقائق أسرار البيان في كتاب الله . وذلك قوله تعالى في سورة الأحــزاب : (**إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصــادقين والصــادقات والصــابرين والصــابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكــرين الله كــثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً**) [3] وقوله تعــالى في ســورة التحريم : (**عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا**) [4] .

فقــد جــاءت الصفات متعاطفة في الآية الأولى ، ومنسوقة بغير عطف في الثانية – ماعدا الصفة الأخيرة ولها حديث آخر – فما السر في ذلك ؟ هل يكفي

---

[1] البقرة ٨ – ١٠ .
[2] الكشاف ١٦٣/٢ ، البحر المحيط ٥٠٥/٤ وحاشية الشهاب ٢٨٢/٤ .
[3] الأحزاب ٣٥ .
[4] التحريم ٥ .

القـــول بـــأن عطـــف الصفات جائز ؟ لو قال النحاة ذلك لكان مقبولاً في إطار الصواب والخطأ ، وهو ما يجب أن لا يقوله أهل المعاني .

ومـــا أراه أن الموطـــن الأول تطلب مدحاً للكمال الشامل لجميع النواحي الخلقية والسلوكية ، وهو الذي يؤهل للحصول على رضا الله وعظيم جزائه ،وفيه وفـــاء بحق المناسبة ، فقد روى الترمذي عن أم عمارة الأنصارية أنها أتت النبي ﷺ فقالت : ما أرى كل شئ إلا للرجال ، وما أرى النساء يذكرن بشئ ، فنزلت هذه الآية : إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات [1] .

فالمطلوب هنا إذن إجمال كل ما يتساوى فيه الرجال والنساء ، مما يجمع بين خيري الدنيـــا والآخـــرة ، تحقيقـــاً للمساواة في التكاليف والثواب عليها ، وهو مـــا حاولت الآية حشده من جميع الصفات التي تكمل الإنسان في دينه وخلقه ، وتعينه على الوصول إلى مرضاة الله ، من حسن الإسلام وعمق الإيمان ، والصدق والصـــبر والخضوع لله تعالى ، وأداء العبادات من صوم وزكاة كنموذج لغيرهما ، وحفظ الفروج كنموذج للانتهاء عما نهى الله ، والمداومة على ذكره ، استحضاراً لعظمته والخشية الدائمة منه ، وهذا ما يؤهل المسلم من الجنسين لما أعده الله له من المغفرة والأجر العظيم .

أمـــا الآية الثانية ففي موطن آخر يتطلب الكمال في صفة واحدة هي صفة الطاعـــة والامتثال ، والمناسبة تقتضي التأكيد على هذه الصفة ، بعد أن حدث من بعـــض زوجات الرسول ما يوهم الخروج على صفة الطاعة ، كما يتضح من قوله تعـــالى : (**وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم**

---

[1] القرطبي ٥٢٦٧ .

الخبير) [1] فجاءت الآية موضوع الحديث لتؤكد على أنه من أهم ما يجب أن يتميز به زوجات النبي وأمهات المؤمنين الطاعة التامة لأمر الرسول التي هي من طاعة الله ، تحقيقاً للقدوة الحسنة ، فإذا حاولن – كما حدث – الخروج على هذه الطاعة ، فإن الله قادر على أن يستبدل هن أزواجاً بلغن الغاية في كمال هذه الصفة ، ومن ثم كان مجموع الصفات التي وصف الله تعالى بها هؤلاء الأزواج لا يخرج عن صفة الطاعة الكاملة ، إذ الإسلام : تسليم وانقياد ، والإيمان قمة الطاعة في الاعتقاد والعمل ، والقنوت رمز الطاعة ، والتوبة إعلان عن تجديد الطاعة كلما بدر نوع من الخروج عليها ، والعبادة والسياحة كمال الطاعة في شغل القلب والجوارح بذكره ، فهذه الصفات كلها تعود إلى صفة واحدة أريد لها غاية الكمال ، فدخول العاطف بينها يذهب بالغرض المراد .

والدليل على ما ذهبت إليه أنك تجد مثالاً للآية الأولى قوله تعالى : (**للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد الذين يقولون ربنا إننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار)** [2] فالمقام مقام من يستحق رضوان الله ويستأهل نعيمه ، وذلك مقام الكاملين في جميع الصفات التي تقرب العبد من ربه ، فجاءت الصفات معطوفة ، دلالة على أنهم استحقوا ما استحقوه بالجمع بين هذه الصفات المتباينة ، وكمالهم في كل صفة منها ، لذلك قال أبو حيان في البحر : (وهذه الأوصاف الخمسة هي لموصوف واحد ، وهم المؤمنون ، وعطفت بالواو ، ولم تتبع دون عطف ، لتباين كل صفة من صفة ، إذ ليست في معنى واحد ، فيترل تغاير الصفات وتباينها مترلة تغاير الذوات فعطفت) [3] .

---

[1] التحريم ٣ .
[2] آل عمران ١٥ – ١٧ .
[3] البحر المحيط ٢/٤٠٠ .

ونجد مثال الآية الثانية في قوله تعالى : (**التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون**)[1] فتلك أشبه بصفة واحدة هي دوام العبادة لله ، والتوجه إليه بجميع الجوارح : باللسان في التوبة والحمد ، وبالقلب وجميع الأعضاء في العبادة ، صلاة وسياحة ، لذلك كان دخول العاطف عليها تمزيقاً للصفة الواحدة وهي شبيهة بآية التحريم ، وهذا يتجاوب مع ما صرح به صاحب البرهان حين قال (شرط عطف الصفة على الصفة تغاير الصفتين في المعنى ، تقول : جاء زيد العالم والجواد والشجاع ، أي الجامع لهذه المعاني الثلاثة المتغايرة ، ولا تقول زيد العالم والعالم فإنه تكرار)[2] .

ولسائل أن يقول : لماذا مدح المؤمنون هنا بما يشبه الصفة الواحدة ، مع أنه قال قبل ذلك (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة)[3] وذلك مقام يقتضي الكمال في جميع الصفات ؟

والجواب أن الله تعالى وصفهم أولاً بالتضحية بأنفسهم وأموالهم في سبيل الله ، وكان ذلك مظنة أن يعتبر الجهاد الذي هو قمة الحب لله ولدينه كافياً في الفوز بنعيم الله مع إهمال جانب العبادة ، فجاءت الآية بعدها تصفهم بكمال العبادة والخضوع ، وهي صفة كمال في النفس ، ثم عقبت بصفة تتجاوز النفس إلى محيط المجتمع لتشيع فيه جوانب الخير ، وتحسر عنه الشرور والآثام ، أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر ، ثم أجملت بعد ذلك جميع صفات الكمال (والحافظون لحدود الله) .

---

[1] التوبة ١١٢ .

[2] البرهان في علوم القرآن ٢/٤٧٥ .

[3] التوبة ١١١ .

وكان الشهاب أقرب المفسرين إلى جو هذا النص حين التفت إلى الفرق بين الصفات التي تتحد في مضمونها فيترك بينها العاطف ، والتي تختلف فتستحق العطف . يقول الشهاب : (والصفات الأولى إلى قوله (الآمرون) صفات محمودة للشخص في نفسه، وهذه له باعتبار غيره ، فلذا تغاير تعبير الصفتين ، فترك العاطف في القسم الأول وعطف في الثاني ، ولما كان لابد من اجتماع الأول في شئ واحد ، ترك فيها العطف لشدة الاتصال ، بخلاف هذه ، فإنه يجوز اختلاف فاعلها ومن تعلقت به وهذا هو الداعي لإعراب " التائبون " مبتدأ موصوفاً بما بعده والآمرون خبره ، فكأنه قيل الكاملون في أنفسهم المكملون لغيرهم ، وقدم الأول ، لأن المكمل لا يكون مكملا حتى يكون كاملاً في نفسه ، وبهذا اتسق النظم أحسن نسق من غير تكلف) [1] .

وفي الآية إشكال آخر أثاره الشهاب أيضاً وهو العطف في قوله تعالى : (**الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر**) وترك العطف في قوله : (**الراكعون الساجدون**) مع أن كلا منهما خصلة واحدة ، يقول الشهاب (وما ذكره المصنف رحمه الله من أنهما في حكم خصلة وصفة واحدة أي بينهما تلازم في الذهن والخارج ، لأن الأوامر تتضمن النواهي ومنافاة بحسب الظاهر ، لأن أحدهما طلب فعل ، والآخر طلب ترك ، فكانا بين كمال الاتصال والانقطاع المقتضى للعطف ، بخلاف ما قبلهما ، فلا يرد عليه أن " الراكعون الساجدون " في حكم خصلة واحدة أيضاً ، فكان ينبغي فيها العطف على ما ذكره ، إذ معناه الجامعون بين الركوع والسجود أو لأنه لما عدد صفاتهم عطف هذين ليدل على أنهما شئ واحد ، وخصلة واحدة والمعدود مجموعهما) [2] .

---

[1] حاشية الشهاب ٣٦٩/٤ - ٣٧٠ .

[2] حاشية الشهاب ٣٦٩/٤ .

وتعليل الشهاب هذا صالح في حدود ما وضعه البيانيون من قواعد الفصل والوصل ، ودليل على أن الفصل والوصل لا يقف عند حدود الجمل ، إذ العطف بين الأمر والنهي من التوسط بين الكمالين ، وهذه واحدة تحسب للشهاب ، غير أن هـذا ليس كافياً في الوقوف على سر العطف . والذي أراه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حكم خصلة واحدة ، وكان يمكن حذف العاطف منه دون أن يخرج على قواعد اللغة ، لكن نكتة العطف – في معرض التمدح بالكمال – تبدو في التمييز بين فعلين أحدهما أكثر خطراً وأشد أثراً في حياة الشعوب والأمم ، فالأمر بالمعروف رغم خطورته لا يتساوى مع النهي عن المنكر الذي يصل في بعض صوره إلى استخدام اليد لإزالة الفساد والبغي ، وهو بذلك يعرض صاحبه إلى أشد الأخطار ، خاصة حينما يكون ذلك المنكر مستشريا في المجتمعات ، وتحت حماية أولى الأمر ، إذ من اليسير أن تأمر رجلاً بفعل خير ، فخطره لا يتجاوز الرفض وعدم التجاوب ، لكن من العسير أن تقف أمام ظالم تنهاه بلسانك ، أو تحول بينه وبين الظلم بيدك ، فذلك قمة الخطر ، فأشعرت الواو بالتفاوت بين الفعلين رغم أن كلا منهما مكمل للآخر .

أما الراكعون الساجدون فالأمر فيهما مختلف ، وقد تتبعت ذلك في القرآن الكريم ، وراعني أن غالب استخدام القرآن لهذين اللفظين جاء بطريق المجاز ، فالركوع كناية عن الخضوع أو مجاز عن الصلاة ، والسجود كذلك يكنى به عن الانقياد أو يتجوز به عن الصلاة ، فإذا جاءا مجازاً عن الصلاة فهما من باب المجاز المرسل الذي يعبر فيه بالجزء عن الكل ، مبالغة في تميزه وفضله عما سواه من الأركان ، لأنهما غاية الخضوع والتذلل للمعبود ، مصداقاً لقول الرسول عليه السلام (أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد) فإذا اجتمعا للدلالة على الصلاة فلا مجال للعاطف بينهما ، لأن كليهما مجاز عن شئ واحد وهو الصلاة ، فلو عطف لكان ذلك بمثابة التجوز عن صلاتين وهو غير مراد ، ومن ثم جاء هذان

اللفظان المفردان في القرآن كله بغير عاطف كما هنا ، وفي قوله تعالى : (**وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع والسجود**) [1] وفي قوله : (**تراهم ركعاً سجداً**) [2] أما اذا كنى بهما عن الخضوع والإذلال فلا مانع أن يتعاطفا على سبيل الترقي من الركوع إلى السجود ، لأن الأخير أشدهما دلالة على التذلل ، و لم يجئ في القرآن هذا الوصفان معطوفين ، لأنهما في المواطن التي وردا فيها كانا تعبيرا مجازياً عن الصلاة ، وقد جاءا بالعطف في الجمل لدفع توهم أن تكون الصلاة بغير ركوع أو سجود حيث كان المسلمون في أول الإسلام لا يفعلونهما ، كما قال كثير من المفسرين في قوله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير**) [3] يقول البيضاوي : (أمرهم بهما لأنهم ما كانوا يفعلونهما أول الإسلام) [4] .

على أن ترك العطف في الجمل يوهم الإضراب ، فلو قيل (اركعوا اسجدوا) بغير عاطف لكان ذلك وهما بأن السجود إضراب عن الركوع . ولهذا قال المفسرون في أمر الله لمريم عليها السلام بقوله : (واسجدي واركعي مع الراكعين) [5] إن السجود مجاز عن صلاتها في بيتها ، والركوع مجاز عن الصلاة في الجماعة بدليل قوله " مع الراكعين " .

يقول السهيلي : (فإن قيل فالركوع قبل السجود بالزمان وبالطبع والعادة ، لأنه انتقال من علو إلى انخفاض ، والعلو بالطبع قبل الانخفاض ، فهلا قدم في الذكر على السجود لهاتين العلتين ؟

---

[1] البقرة ١٢٥ .
[2] الفتح ٢٩ .
[3] الحج ٧٧ .
[4] أنوار التتريل ٢/١٠٠ الحلبي .
[5] آل عمران .

فالجواب أن يقال لهذا السائل انتبه لمعنى هذه الآية من قوله : اركعي مع الراكعين ، و لم يقل اسجدي مع الساجدين ، فإنما عبر بالسجود عن الصلاة كلها ، وأراد صلاتها في بيتها ، لأن صلاة المرأة في بيتها أفضل لها من صلاتها مع قومها ، ثم قال لها : " اركعي مع الراكعين " أي صلي مع المصلين في بيت المقدس ، و لم يرد أيضاً الركوع وحده دون سائر أجزاء الصلاة ، ولكنه عبر بالركوع عن الصلاة كلها ، كما تقول ركعت ركعتين وركعت أربع ركعات انما تريد الصلاة لا الركوع بمجرده ، فصارت الآية متضمنة لصلاتين : صلاتها وحدها عبر عنها بالسجود ، لأن السجود أفضل حالات العبد ، وكذلك صلاة المرأة في بيتها أفضل لها ، ثم صلاتها في المسجد عبر عنها بالركوع ، لأنه في الفضل دون السجود ، وكذلك صلاتها مع المصلين دون صلاتها وحدها في بيتها ومحرابها ، وهذا نظم بديع وفقه دقيق)[1] .

رحم الله السهيلي لقد أحسن إدراك سر العطف هنا ، كما أدرك سر تركه في قوله تعالى : (**الركع السجود**) حيث قال : (و لم يعطف بالواو كما عطف ما قبله ، لأن الركع هم السجود ، والشئ لا يعطف بالواو على نفسه)[2] .

وزاد أبو حيان قوله (فناسب ألا يعطف لئلا يتوهم أن كل واحد منهما عبادة على حيالها ، وليستا مجتمعتين في عبادة واحدة ، وليس كذلك)[3] .

ويقول عبدالحكيم : (إن الركنين كناية عن الصلاة ، ولذا ترك العاطف بينهما)[1] ويتضح من ذلك لماذا جاء عطف السجود على الركع في قول كثير عزة :

---

[1] نتائج الفكر ٢/٢١٩ – ٢٢٠ .

[2] نتائج الفكر ٢/٢٢١ .

[3] البحر المحيط ١/٣٨٢ .

لو يسمعون كما سمعت كلامها   خروا لعزة ركعاً وسجودا

لأن ذلك كناية عن شدة الخضوع والانقياد ، وإنكار الذات تفانياً في حبها والاستسلام لسحر حديثها ، وليس المراد الصلاة لها ، ولذا كان العطف إشعاراً بالترقي من الركوع إلى السجود الذي هو قمة التذلل وغاية الانقياد .

أما قول الشاعر عمرو بن سالم الخزاعي حين وفد على الرسول مستنصراً به على بني بكر وقريش بعد أن نقضوا عهدهم مع الرسول ، واعتدوا على حلفائه :

لاهم إني ناشد محمدا   حلف أبينا وأبيك الأتكدا

إن قريشاً أخلفوك الموعدا   ونقضوا ذمامك المؤكدا

هم بيتونا بالحطيم هجدا   وقتلونا ركعاً وسجدا

فليس يقصد أنهم قتلوا وهم يصلون ، وإنما يريد كثرة وقوع القتلى منهم بين راكع وساجد ، فمنهم من قتل وهو في هيئة الركوع ، ومنهم من قتل وهو في هيئة السجود ، وبذلك يتلاقى العطف وصيغة التكثير في الفعل (قتلونا) وأحسبها هي الرواية .

وهنا دقيقة أخرى لا يصح تجاهلها بحكم الأمانة في إبداء الرأي وهي قوله تعالى : (**والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً**) [2] وقوله : (**أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائماً**) [3] فإن كلا من السجود والقيام كناية عن الصلاة ، فلماذا دخل العاطف بينهما وحقه أن يترك كما ترك العطف في الركع السجود ؟

يقول الشهاب في الآية الثانية : (وقوله – والواو للجمع بين الصفتين – توجيه للعطف هنا وتركه في قوله ساجداً بأن القنوت لما كان مطلق العبادة لم

---

[1] حاشية عبدالحكيم ورقة ٢٩٨ .

[2] الفرقان ٦٤ .

[3] الزمر ٩ .

يكـــن مغايراً للسجود والقيام ، فلذا لم يقرن بالعاطف بخلاف السجود والقيام ، فإنهمـــا وصفان متغايران ، فلذا عطف أحدهما على الآخر كما في قوله – ثيبات وأبكاراً – وقيل أنه توجيه للعطف ، مع أن ذات الساجد والقائم متحدة بأنه نزل تغاير الصفتين منزلة تغاير الذاتين)[1]

وهذا التعليل يتوارد عليه أن السجود والركوع أيضاً متغايران ، وكما كنى بهما عن الصلاة فكذلك هنا كنى بالسجود والقيام . ولعل الشهاب لا يقصد مجرد المغايرة ، وانما يعني التقابل بحسب ظاهر اللفظين ، لأن القيام من حيث الهيئة ضد السجود ، فهما حالتان متضادتان ، ولذلك السبب شبههما بقوله تعالى : " **ثيبات وأبكارا** " لما بينهما من التضاد ، وهو ما علل به العطف بين " الآمرون بالمعروف والـــناهون عن المنكر " مع أنهما خصلة واحدة ، لأن لفظ الأمر نقيض في الظاهر للفظ النهي باعتبار أن الأول طلب فعل ، والثاني طلب ترك ، فيكون بينهما اتحاد من وجه واختلاف من وجه ، فيجب الوصل للتوسط بين الكمالين ، وهذا – كما قلت – جيد في حدود ما أريد لحديث الفصل والوصل أن يكون . وهو أجود مما قالــه أبـــو السعود في قوله تعالى : (**وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطـــائفين والعاكفين والركع السجود**)[2] . قال العلامة : (لأن القيام والركوع والســـجود مـــن هيئات المصلى ولتقارب الأخيرين ذاتا وزمانا ترك العاطف بين موصوفيهما)[3] .

على أنني ألمح للعطف نكتة أخرى لم يلتفت إليها .

فالآيتان مدح للمتهجدين لا لمطلق المصلين ، بدليل قوله (والذين يبيتون) في الأولى وقولـــــه (آناء الليل) في الثانية ، وللقيام بالليل فضيلة خاصة تنبئ عن

---

[1] حاشية الشهاب ٣٣١/٧ .
[2] البقرة ١٢٥ .
[3] إرشاد العقل السليم ١٥٨/١ .

وفور النشاط النفسي الذي استتبعه وفو النشاط البدني ، لأن القيام بالليل رغم مغالبة النوم وحاجة الجسم إلى الراحة بعد عناء النهار دليل على التفاني في العبادة ، بخلاف السجود الذي يمكن أن يكون مع صلاة القعود وهي دون الأولى في الفضل والكمال ، ولعله لذلك السبب عبر عن صلاة الليل بالقيام ، ونودي الرسول من الملأ الأعلى بذلك ، فخوطب بقوله (قم الليل إلا قليلاً) [1] وبقوله : (إن ربك يعلم أنك تقوم) [2] لذلك عطف القيام على السجود تعبيراً عن تميز الصفة وزيادة فضلها ، حتى كأنها جنس آخر غير السجود مع تلازمهما في الصلاة الواحدة ، ولا أميل إلى القول بأن تقديم السجود من تقديم الأشرف . فبرغم أن السجود أرفع أركان الصلاة فإن السياق وحده هو الذي يحكم أي الكلمتين أشرف وأهم ، وتعميم الحكم تجاهل لتفاوت الأساليب بتفاوت المقامات ، فأولى أن يقال هنا أن الترتيب للترقي من السجود إلى القيام الذي هو عنوان ناشئة الليل التي هي أشد وطأ وأقوم قيلا . وأعجب من قول الألوسي في تفسير (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً) : (وبالجملة في الآية حض على قيام الليل في الصلاة ، وقدم السجود على القيام ، ولم يعكس وإن كان متأخراً في الفعل لأجل الفواصل ، ولأنه أقرب ما يكون العبد فيه من ربه سبحانه) [3] فإن أول العبارة ينقض آخرها .

العطف بين الصفات المتضادة :

يقول ابن الزملكاني في كتابه التبيان : (الظاهر في الصفات أن لا يعطف بعضها على بعض لاتحاد محلها ، وأن الصفة تجري مجرى الموصوف ، وقلما تعطف صفات الله تعالى بعضها على بعض في كتابه العزيز) ، ثم يمضي إلى القول : (وأما

---

[1] المزمل ٢ .
[2] المزمل ٢٠ .
[3] روح المعاني ٤٥/١٩ .

قوله سبحانه " هو الأول والآخر والظاهر والباطن " فلأنها أسماء متضادة المعاني في أصل موضوعها ، فرفع الوهم بالعطف عمن يستبعد ذلك في آية واحدة ، فإن الشئ الواحد لا يكون ظاهراً باطناً من وجه واحد ، فكان العطف ههنا أحسن . ومن ثم في العرف إذا قصد تناقص أحوال الشخص قيل هذا قائم قاعد بغير واو)[1] .

والجملة الأخيرة من كلام ابن الزملكاني لم أجدها لأحد ، وهي قوله (إذا قصد تناقض أحوال الشخص قيل هذا قائم قاعد بغير واو) وهي تفسر لنا ظاهرة في الصفات المتضادة التي قيل إنها واجبة العطف ، حيث استدرك ابن الزملكاني على هذا الحكم ما هو موجود بالفعل في الأساليب العربية من تناسق صفات متضادة من دون عطف إذا لم يقصد معنى الجمع ، وإنما قصد إبراز التناقض .

وأحسب أن الدكتور محمد أبو موسى كان ملتفتا إلى ما قاله ابن الزملكاني أو سائرا معه حين لاحظ مجئ الصفتين المتضادتين بغير عاطف كما في قول امرئ القيس :

مكر مفر مقبل مدبر معا　　كجلمود صخر حطه السيل من عل

فقال : (وهكذا قول امرئ القيس مكر مفر ، المراد أن هذه الصفات تجتمع عليه من غير أن تكون مستقلة ومتغايرة يجمعها جامع ، وهذا يعني أنها تلتقي معاً ، وهذا هو سر حسنها في وصف الفرس ، وبيان أن ذلك يكون منه في وقت معاً ، ولو أنه قال مقبل ومدبر لما جاز أن يقول معاً ، لأن الواو تؤذن بتميز الحدثين واستقلالهما ، ألا تراك تقول هو قائم قاعد فتوهم أن الوصفين يلتبسان معاً ، وكأنه يقوم في حال القعود ؟ فإذا قلت هو قائم وقاعد لم يكن ذلك ، وإنما كانا

---

[1] التبيان في علم البيان ١٢٩ .

على التواتر والتعاقب ، وهكذا قوله تعالى : (**ليس لوقعتها كاذبة خافضة رافعة**) أي تخفض وترفع في زمن واحد ، ويقع منها الفعلان معاً ، ولو قال خافضة ورافعة لم يكن ذلك وتقول هو غاضب ساخط أو فرح طروب [1] فاذا أدخلت الواو أفدت شيئاً آخر ، وهكذا تجهر الواو دائماً بالتمايز والتغاير) [2] .

إلا أنني ألمس تفاوتا في الأمثلة التي ذكرها الدكتور أبو موسى من حيث نكتة العطف فيها – وإن كان توهم التباس الوضعين معاً قائماً في الجميع – فالجمع بين الكر والفر في بيت امرئ القيس ، والخفض والرفع في قوله تعالى خافضة رافعة ، غرضه إبراز سرعة الحدث ، دلالة على تفوق فرس امرئ القيس وتميزه بإمكانية غريبة يستطيع معها إحداث عملين متضادين في وقت واحد ، وفي جانب الله تبرز قدرته المطلقة التي تمسك بنواصي الكائنات فتحدث فيها أفعالاً متضادة في سرعة تشعر معها بتوقف عقارب الزمن ، لتصغى إلى بديع قدرة الله ، وترى ما هو متناقض في عرف المخلوق غاية الانسجام في فعل الخالق . وليس كذلك قائم قاعد ، فإن التباس الوصفين حتى لكأنه يقوم في حال القعود ليس هو نكتة العطف التي أحسن الوقوع عليها ابن الزملكاني وهو الدلالة على الاضطراب . ذلك أن القائم القاعد لابد أنه يعاني من حالة نفسية أفقدته التوازن وسلامة التفكير فهو لا يستقر على حال ، ما إن تراه قائماً حتى تبصره قاعدا ، وكذلك قولك : هو غاضب ساخط فرح طروب . فهو دليل على اضطراب المزاج ، وعدم الاستقرار النفسي ، وهو لا شك حالة من حالات الضعف وعدم الاتزان . والأمر في بيت امرئ القيس وآية الواقعة نقيض ذلك تماماً .

---

[1] في هذه العبارة لبس ربما يكون نتيجة تحريف أو سهو ، ولعل المراد غاضب راض وساخط طروب أو المقابلة بين مجموع الصفتين غاضب ساخط وقوله فرح طروب وتكون (أو) من التحريف بالزيادة .

[2] دلالات التراكيب ٣٠٢ .

ومما هو واضح في إبراز التناقض والذم به قول طرفة بن العبد :

ولا تجعلـــني كامرئ ليس همه   كهمي ولا يغني غنائي ومشهدي

يطئ إلى الجلى سريع إلى الخنا   ذلـــول بأجمـــاع الرجال ملهد [1]

فهـــــو لا يــــريد أن يجمع بين البطء إلى معالي الأمور والسرعة إلى مواطن الدنايـــا ، ولكنه أراد أن يبين الخلل والاضطراب النفسي في مزاجه وخلقه ، فإن تقاعسه عن مواطن المجد ليس عن عجز بدني أو ضعف في الهمة ، ولكنه الانتكاس الخلقي الذي أدى به إلى السير في طريق معكوس .

إيهام التقابل بين الصفات :

وقـــد يؤتي بالصفتين المتضاد لفظاهما بغير عاطف ، لأنهما غير متضادتين في حقيقة الأمر ، إما لاتحادهما في الدلالة على فعل واحد ، وإما للتجوز في إحداهما . ومثال الأول : ما روى عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال : (ارتقيت فوق ظهـــر بيـــت حفصة لبعض حاجتي ، فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام) [2]

فلفظا المستدبر والمستقبل متضادان ، ولكنهما هنا عبرا عن فعل واحد ، لأن اســـتدبار القبلة استقبال للشام ، فلا مجال لدخول العاطف بينهما ، لأنه يوهم أنه وجـــد الرسول في حالتين : إحداهما مستدبر القبلة والأخرى مستقبل الشام وهو غير مـــراد .

فأمـــا الثاني الذي يترك فيه العطف لأن أحد اللفظين المتقابلين مجاز والآخر حقيقة ، فنجده فيما ذكره الزجاج قال : (والعرب تقول لمن يسمع ولا يعمل بما يسمع أصم .

---

[1] شرح القصائد السبع لابن الأنباري ص٢٢٥ ملهد = لا ينهض بحمل .

[2] عمدة القاري ٢/٢٨٦ .

إلا أن في كـــلام الزجاج ما ليس في كلام سواه ، حيث إنه ربط بين الآية وســياقها في معرض الاحتجاج على منكري البعث ، وكأن الآية توجيه لعقولهم ودعــــوة إلى النظر والتأمل فيما بين أيديهم من حال الثمر ، ينتقل من طور إلى طـــور ، ومن ضعف إلى نضج واكتمال ، حتى إذا استوى قطع وأنبت الله منه ثمـاراً أخـرى ، وهكذا حال الإنسان بدءاً وإعادة ، كما قال الزجاج : (وأنه كذلك يبعثهم) كل ذلك من كلمة واحدة عطفت بالواو ، أرأيت العطف كيف يكون ؟ وكيف كان يقع القدماء على أسراره ؟

ترك العطف للتكميل :

وقد يترك العطف بين المتضادين ، لأنه لم يقصد من البداية إلى الجمع بينهما ، وإنمـا يكون الغرض إلى الوصف بأحد هما ، ثم يجئ الوصف الثاني لدفع توهم نشأ عـن ذكر الوصف الأول احتراساً ، مثال ذلك قوله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا مـن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين**) [1] فإن الآية جاءت عقب النهي عن موالاة اليهود والنصارى ووصـف من والاهم بالنفاق ، ثم جاء عقب هذه الآية (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) فكان الموطن موطن الدعوة إلى التعاطف والمحبة بين المؤمنين ، فلما جـاء قوله (أذلة على المؤمنين) كان مظنة أن يتوهم واهم أن الذلة وصف غالب عـلى المؤمنين ، يشكل سلوكهم وأخلاقهم ، فدفع هذا الوهم بقوله (أعزة على الكافـريـن) ليبين أن الذلـة المقصودة ما هي إلا شدة التعاطف والتراحم بين المؤمـنين ، فإذا كان الأمر مع الكافرين ظهرت عزتهم في شدة لا تقبل التهاون ، وقوة لا يتسرب إليها الوهن . ومثل ذلك قوله تعالى : (**محمد رسول الله والذين**

---

[1] المائدة ٥٤

قال الشاعر : " أصم عما ساءه سميع " [1]

فالصمم هنا مجاز بالاستعارة عن عدم العمل بمقتضى المسموع وليس صمماً حقيقـيـاً ، فلو قال الشاعر أصم وسميع لتغير المعنى ، وفهم منه أنه أصم عما يسيئه وسميع لما يسره ، ولكن ترك العطف أبان عن أنه يسمع ما يسيئه فيصم أذنيه .

وعـلى العكس من ذلك قد يلمح التقابل فيجمع بين الصفتين بالعاطف مع أن لفظيهما غير متقابلين كما في قوله تعالى : (**انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه**) [2] فـإن الإثمار لا يقابل الينع ، ولكن العطف هنا ألمح إلى التفاوت بين الحالين حال الثمـر حـين ضعفه وحاله حين نضوجه وكماله، فتقابل الحالان وإن لم يتقابل ما عبر بـه عنهما من الألفاظ ، وهذا ما فهمه السعد من قول الزمخشري : (إذا أخـرج ثمره كيف يخرجه ضئيلاً ضعيفاً لا يكاد ينتفع به ، وانظروا إلى حال ينعه ونضجـه) [3] .

يقـول السعد : (يشير إلى أن التقييد بقوله (إذا أثمر) للإشعار بأنه حينئذ ضـعيـف غـير منتفع به فيقابل حال الينع ، ويدل كمال التفاوت على كمال القـدرة) [4]

وهـو راجـع إلى مـا قاله الزجاج من قبل : (احتج الله عليهم بتصريف مـا خلق ، ونقله من حال إلى حال بما يعلمون أنه لا يقدر عليه المخلوقون ، وأنه كذلـك يبعثهم ، لأنهم كانوا ينكرون البعث ، فقال لهم : (إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون) [5] .

---

[1] معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢٢٦/١ .
[2] الانعام ٩٩ .
[3] الكشاف ٤٠/٢ .
[4] حاشية السعد ٣٣٧/٢ .
[5] معاني القرآن للزجاج ٣٠٤/٢ .

معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) [1] غير أن الموطن هنا يجعل الغرض إلى الوصف بالشدة ، ولذلك قدمه على الرحمة ، لأنها وقعت في سياق الحديث عن صلح الحديبية الذي قبل فيه الرسول شروطاً ظنها بعض المسلمين آنذاك تمس جانب العزة فيهم ، فكان الوصف بالشدة غرضاً أصيلاً لرد هذه الدعوى ، وذكر الرسول مع المؤمنين وقدمه عليهم ليدفع ما تسرب إلى الوهم من أن الرسول قدم في هذا الصلح شيئاً من التنازل ملاينة للمشركين ، ثم جاء بعد ذلك الوصف بالرحمة نفياً لما يتوهم من أن الشدة صفة تعامل المؤمن مع الناس جميعاً مسلمين وكافرين ، وهذا ما ذهب إليه الشهاب فقال (فالثاني وهو قوله رحماء الخ) تكميل ، لو لم يذكره لربما توهم أنهم لاعتيادهم الشدة على الكفار قد صار ذلك لهم سجية في كل حال وعلى كل أحد ، فلما قيل رحماء بينهم اندفع ذلك التوهم ، فهو تكميل واحتراس كما في الآية المذكورة ، فإنه لما قيل أذلة على المؤمنين ربما توهم أن مفهوم القيد غير معتبر ، وأنهم موصوفون بالذل دائماً ، وعند كل أحد ، فدفع بقوله (أعزة على الكافرين) فهو كقوله :

حليم إذا ما الحلم زين أهله ... على أنه عند العدو مهيب [2]

العطف للتقسيم :

يقول العلوي : (إنما جاءت (يعني الصفات) معطوفة في قوله تعالى : (**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**) لأنها متضادة المعاني في أصل موضوعها ، فلهذا جاءت الواو رافعة لتوهم من يستبعد ذلك في ذات واحدة ، لأن الشئ الواحد لا يكون ظاهراً باطناً من وجه واحد ، فلأجل هذا حسن العطف ، ولهذا جاء العطف في قوله تعالى : (**ثيبات وأبكاراً**) [3] .

---

[1] الفتح ٢٩ .
[2] حاشية الشهاب ٦٩/٨ .
[3] الطراز ٣٥/٢ .

وهذا الكلام مستمد في الأصل من الزمخشري ، غير أن العلوي لم يفصل بين نوعين من الصفات يعطف كل منهما على الآخر وقد نبه إليهما الزمخشري ، وكان حديثه غاية في الوضوح . ذلك أن قوله تعالى : (**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**) [1] من عطف الصفات المتضادة في أصل وضعها والموصوف بهما واحد ، فجاءت الواو لغرض إفادة اتصافه بها دفعاً لتوهم عدم الاجتماع . أما قوله تعالى : (**ثيبات وأبكاراً**) فليست الواو لإفادة الجمع بين صفتين لموصوف واحد ، وإنما الجمع بين جنسين من النساء لأن المرأة الواحدة لا تجتمع فيها الثيوبة والبكارة ، فهي إذن واو التقسيم ، فكأنه قال أزواجاً ثيبات وأزواجاً أبكارا . وهذا ما يتضح من كلام الزمخشري في قوله (إن المسلمين والمسلمات ... الآية) .

يقول جار الله : (فإن قلت أي فرق بين العطفين أعني عطف الإناث على الذكور وعطف الزوجين على الزوجين ؟ قلت العطف الأول نحو قوله تعالى : (**ثيبات وأبكاراً**) – في أنهما جنسان مختلفان ، إذا اشتركا في حكم لم يكن بد من توسيط العاطف بينهما ، وأما العطف الثاني فمن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع فكأن معناه : إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات) [2] .

وقد تابع الباحثون العلوي في عدم الفصل بين النوعين وهما جد متباينين ، يقول الدكتور أبو موسى : (وتتضمن هذه الجملة نوعين من العطف ، ففيها عطف المسلمات على المسلمين ، والمؤمنات على المؤمنين ، والقانتات على القانتين ، وهكذا في كل هذه الأصناف عطف الإناث على الذكور . وهذا العطف يذكر البلاغيون أنه عطف لازم ، لأن الواو فيه توسطت بين جنسين متقابلين أعني

---

[1] الحديد ٣ .

[2] الكشاف ٢٦١/٣ .

الاناث والذكور ، وحين تتقابل الصفات يجب العطف كما قالوا . ومن ذلك قوله تعالى : (**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**) وقوله تعالى في سورة التحريم : (**عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً**) فقد عدد الصفات من غير عاطف ، فلما تقابلت الثيوبة والبكارة قال (ثيبات وأبكارا وجاء بالواو)[1] . فالجمع بين هذه الآيات يوهم أنها تسير على نمط واحد ، والفرق بينهما واضح ، إذ إن الواو في الأولى للجمع وفي الثانية للتقسيم .

وقد أشار الألوسي إلى الفرق بين الصفات التي تجتمع في ذات واحدة والتي لا يمكن اجتماعها إلا في ذوات متعددة ، وذلك في معرض تعليله لعطف (أبكاراً) بالواو وعدم العطف فيما سبقها من الصفات ، يقول : (وترك العطف في الصفات السابقة لأنها صفات تجتمع في شئ واحد ، وبينها شدة اتصال يقتضي ترك العطف ، ووسط العاطف هنا للدلالة على تغاير الصفتين وعدم اجتماعهما في ذات واحدة ، ولم يؤت بأو قيل ليكون المعنى أزواجاً بعضهن ثيبات وبعضهن أبكار)[2] .

ومما تكون الواو فيه للتقسيم قوله تعالى : (**ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً**)[3] أي بعضهم يسجد طائعاً ممن آمنوا بالله والبعض الآخر يسجد مكرها .

يقول البيضاوي : (يحتمل أن يكون السجود على حقيقته ، فإنه يسجد له الملائكة والمؤمنون من الثقلين طوعاً حالة الشدة والرخاء ، والكفرة كرهاً حالة

---

[1] من أسرار التعبير القرآني ٢١٦ .
[2] روح المعاني ١٥٥/٢٨ - ١٥٦ .
[3] الرعد ١٥ .

الشدة والضرورة ، (وظلالهم) بالعرض ، وأن يراد به انقيادهم لإحداث ما أراده منهم شاءوا أو كرهوا)[1]

فـــالواو في كلا الاحتمالين للتقسيم ، أما على الأول فظاهر ، وأما على الثاني فيدل عليه استخدام (أو) في قوله شاءوا أو كرهوا ، وأو هنا للتقسيم .

وقريب منه ما قاله الرازي في تفسير قوله تعالى : (**وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً**) : (أنه لا سبيل لأحد إلى الامتناع عليه في مراده . اما أن يترلـــوا عليه طوعاً أو كرهاً ، فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعاً فيما يتعلق بالدين ، وينقـــادون له كرهاً فيمـــا يخالف طباعهم ، من المرض والفقر والموت وأشباه ذلـــك ، وأمـــا الكافـــرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرهاً ، لأنهم لا ينقادون فيما يتعلق بالدين ، وفي غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرهاً ، لأنه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره)[2] .

وعلـــيه قوـــله تعالى : (**انفروا خفافاً وثقالاً**)[3] فهي دعوة للقتال واستنفار لجميع المسلمين في جميع أحوالهم مسلحين أو عزلا عن السلاح ، أغنياء أو فقراء ، في منشطهم أو مكرههم ، وهي صفات لا تجتمع إلا على معنى التقسيم بأن يكون الـــبعض خفافـــاً والبعض الآخر ثقالاً ، أو بالنسبة إلى الأحوال في حال المنشط أو حـــال المكـــره يقول طاهر بن عاشور : (والواو العاطفة لإحدى الصفتين على الأخـــرى للتقسيم فهي بمعنى أو ، المقصود الأمر بالنفير في جميع الأحوال)[4] وهو لا يحصـــى كثرة في الكتاب الحكيم .

---

[1] أنوار التتريل ١/٥١٦ - ٥١٧ الحلبي .
[2] مفاتيح الغيب ٢/٤٨٧ .
[3] التوبة ٤١ .
[4] التحرير والتنوير ١٠/٢٠٧ .

بلاغة واو التقسيم :

ولهذه الواو وقعها وأثرها سواء دخلت على ما يسمى في اصطلاح النحاة بالنعت ، أو ما يطلق عليه اسم الحال ، لأن الحال في الأصل وصف لصاحبها ، وهي في هذا وذاك تفيد عموم الأحوال أو عموم الصفات ، وتبرز التساوي بين المتعاطفين حين يكون الغرض نفي توهم التفاوت بينهما كما في قوله تعالى : (**إن المسلمين والمسلمات ...**) حيث كان الغرض نفى توهم امتياز الرجل على المرأة في العمل الصالح ، والفوز برضا الله ونعيمه ، وهو ما دفع بعض المؤمنات – كما جاء في أسباب النزول – إلى الشكوى من كثرة ما خوطب به الرجال توهما منهن أن ذلك لخصوصية في الرجال تمنحهم فضلاً زائداً عند الله تعالى ، فجاءت الآية بهذا الشمول تأكيداً لتحقق المساواة ونفى التفاوت ، وكذلك دعوة الله المؤمنين إلى الإنفاق في حالتي السر والجهر كان الغرض إلى الحث على الإنفاق في جميع الأحوال ، حتى لا يظن أحد أن السر أفضل من الجهر دائماً فيحجم عن الإنفاق في تلك الحالة المفضولة . وهكذا في قوله تعالى : (**ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها**) تتراءى لك الكائنات جميعها وهي تخر لله تعالى ساجدة لا تتأبى عليه ، وتتلاشى الفوارق بين من يظهر الطاعة ومن يعلن العصيان حيث تساوى الجميع في الانقياد والخضوع لسلطانه ، وعنت الوجوه لقهره وجبروته راضية أو ساخطة .

العطف في صفات الله تعالى :

هناك ظاهرة واضحة في الكتاب العزيز ، وهي ترك العاطف بين صفات الله تعالى في أغلب المواضع ، وقد فسر ابن الزملكاني ذلك بأنه أتى على الأصل والقاعدة ، إذ الظاهر في الصفات على حد قوله (أن لا يعطف بعضها على بعض

لاتحاد محلها ، وأن الصفة تجري مجرى الموصوف ، وقلما تعطف صفات الله تعالى بعضها على بعض في الكتاب العزيز) [1]

فإذا تجاوزنا روح الفلسفة وتعليلات المناطقة في عبارته بقى لنا منها علة تصلح تفسيرا لظاهرة ترك العطف بين صفات الله تعالى ، وهي أن هذه الصفات من أسماء الله الحسنى التي هي أعلام على ذاته وما فيها من معاني الصفات بفيوضاتها المطلقة مما لا يشاركه فيها أحد ولا يوصف بها سواه . يقول ابن القيم في بدائعه (إن أسماء الله الحسنى هي أعلام وأوصاف بها لا تنافي العلمية بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي علميتهم ، لأن أوصافهم مشتركة ، فنافتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى) [2]

فإذا كان من البعيد جداً - كما صرح ابن القيم - أن يقال جاءني عمر وأبو حفص ، ورضي الله عن أبي بكر وعتيق لأنهما شئ واحد [3] فكذلك أسماء الله الحسنى باعتبارها أعلاماً على ذاته تعالى ترك فيها العطف .

أما صفات الأفعال التي ليست من أسماء الله الحسنى فلا مانع من تعاطفها كما في قوله تعالى (**غافر الذنب وقابل التوب**) [4] فإن من أسماء الله الغفار والتواب وليس الغافر أو قابل التوب ، لذا جاء العطف فيها كما يجئ في الصفات لنكتة الجمع والمغايرة ، يقول الزمخشري : (فإن قلت ما بال الواو في وقابل التوب ؟ قلت : فيها نكتة جليلة ، وهي إفادة الجمع للمذنب التائب بين رحمتين ، بين أن

---

[1] التبيان في علم البيان ١٢٩ .
[2] بدائع الفوائد ١٦٢/١ .
[3] انظر بدائع الفوائد ١٨٩ .
[4] غافر ٣ .

يقبل توبته فيكتبها له طاعة من الطاعات ، وأن يجعلها إمحاءة للذنوب كأن لم يذنب ، كأنه قال جامع المغفرة والقبول) [1] .

إلا أن العلوي لم يكتف بما قاله الزمخشري ، وعاودته روح الفلسفة فأغرب وأبعد ، قال العلوي : (وأما مجيء قوله (وقابل التوب) بالواو مع كونها من صفات الأفعال فلأمرين :

أما أولاً فلأن المرجع بالمغفرة إلى السلب ، لأن معنى (الغافر) هو الذي لا يفعل العقوبة مع الاستحقاق ، والمرجع بقبول التوبة إلى الاثبات لأن معناه أنه يقبل العذر والندم ، فلما كانا متناقضين بما ذكرناه وجب ورود الواو فصلاً بينهما ، كما ذكرناه في الأول والآخر .

وأما ثانياً فلأنهما وإن كانا من صفات الأفعال لكنه جمع بينهما بالواو لسر لطيف ، وهي إفادة الجمع للمذنب التائب بين رحمتين ، بين أن تقبل توبته فيكتبها له طاعة من الطاعات ، وأن يجعلها إمحاءة للذنوب كأن لم يذنب كأنه قال جامع المغفرة والقبول ، ومن وجه آخر وهو أنهما وإن كانا من صفات الأفعال خلا أن المغفرة مختصة بالعبد وقبول التوبة مختص بالله تعالى ، فلما تغاير أمر هذا الوجه لا جرم وردت الواو منبهة على تغايرهما) [2] .

كل هذا الإبعاد من العلوي لتحقيق اطراد القاعدة في وجوب الفصل بين الصفات المتضادة وترك الوصل بين الصفات التي لا تضاد بينها ، مع أنه ترك العطف بين غافر الذنب وقابل التوب وبين شديد العقاب والتضاد بينهما أكثر وضوحاً ، وذلك لأن الغرض ليس إلى الجمع بين كونه غفاراً للذنوب وشديد

---

[1] الكشاف ٣/٤١٣ .
[2] الطراز ٢/٣٦ - ٣٧ .

العقاب ، ولكن لما ذكر غفرانه للذنوب وتجاوزه عن سيئات المذنبين التائبين شفع ذلـــك الترغيـــب في رحمته بالترهيب من بطشه ، حتى لا يطمع المذنبون في رحمته ويتناســـوا عقابـــه ، فهو أشبه بالاحتراس والتكميل ، كما في قوله (أشداء على الكفار رحماء بينهم) .

ولعـــل فيما ذكره صاحب الكشاف رائحة اعتزال حيث جعل نكتة العطف الجمـــــع بين رحمتين للمذنب التائب حتى لا يتوهم أحد أن غفران الذنب لمن لم يتـــب ، وقبول التوبة للتائب ، فيكون الجمع باعتبار من تقع عليه المغفرة ومن يقع عليه قبول التوبة ، وهذا ما يبدو من كلام السعد (قوله " فيها نكتة جليلة " يعني أن إجـــراء الصفات المتعاقبة على موصوف واحد مشعر بالجمع بينها ، فتخصيص واحـــــد مـــنها بالتصـــدر بالواو الموضوعة للجمع المطلق يدل على زيادة جمعية وارتبـــاط ، وهو معنى المعية فيحمل على كونها بالنسبة إلى متعلق واحد هو التائب وأنه يغفر ذنبه ويقبل توبته ، صوناً للكلمة عن الإلغاء ، إذ مجرد كونه غافراً للذنب وقـــابلا للتوب حاصل من مجرد الإجراء ، ومنهم من يقلب النكتة بأن الواو تدل على نوع مغايرة زائدة على مجرد التعاقب ، وليست في الموصوف فتعتبر في التعلق ، أي غافـــر لمن شاء وقابل التوب لمن تاب ، ونبه عليه بتقديم المغفرة فإنها في التائب تكون بعد قبول التوبة ، فظهر بذلك لكل من الوصفين الفائدة ، وانهدم للاعتزال القاعدة)[1] .

والوجه الثاني الذي ذكره السعد قريب مما قاله السهيلي " فإنما حسن العطف بـــين الاسمـــين الأولين لكونهما من صفات الأفعال ، وفعله سبحانه في غيره لا في نفســـه ، فدخـــل حرف العطف للمغايرة الصحيحة بين المعنيين ، ولتترلهما مترلة

---

[1] حاشية السعد ٢/٦٥٢ .

الجملتين ، لأنه سبحانه يريد تنبيه العباد على أنه يفعل هذا ويفعل هذا ليرجوه ويؤملوه)[1]

وهو نفس ما قاله ابن الزملكاني ، ومعنى كونه يفعل هذا ويفعل هذا أي يجمع بين المغفرة لمن يشاء ويقبل توبة من يشاء ، وهو وجه صحيح للجمع والمغايرة بعيداً عن التضاد ، الذي تكلفه صاحب الطراز .

أما الجمع بين الأول والآخر والظاهر والباطن فليس الأمر فيه لمجرد التضاد ، كما يوهمه حديثهم فيه ، بل إن للمقام مدخلا في هذا العطف حيث سبق الآية قوله تعالى : (**سبح لله ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم له ملك السموات والأرض يحي ويميت وهو على كل شيء قدير**)[2] فقد أخبر الله تعالى أنه بقدرته المطلقة يجمع في أفعاله بين المتناقضات التي أظهرها الإحياء والإماتة ، ثم علل ذلك بقوله : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) وكأنه يقول لا تعجبوا من قدرته في الجمع بين الأفعال المتناقضة في عرفكم فإنه يجمع في صفاته بين المتناقضات . فما يجري على الخلق من نواميس قدرته لا يجرى على الخالق . فالغرض في الآية إذن متمحض للجمع ، لتنبيه العقول إلى التغاير بين المطلق والمحدود ، بين الخالق والمخلوق ، وليس لمجرد التضاد كان العطف .

وما قيل من وجوب العطف بين الصفات المتضادة هو أثر قاعدة الجامع التي تحكم قوانين الفصل والوصل بين الجمل ، حاول العلوي تطبيقها على المفردات ، وكأنه يقول إن الوصل هنا للتوسط بين الكمالين ، إذ هما متحدان ذاتا متقابلان لفظاً ، ففيهما اتحاد من وجه ومغايره من وجه .

---

[1] نتائج الفكر ٢/١٩١ .
[2] الحديد ١ ٢ .

ولا أحسب أن الزمخشري قصد وجوب العطف للتضاد بين الصفات هنا ، بل كل ما أراده هو أن الواو أفادت الجمع كما أفادته في قوله (غافر الذنب وقابل التوب) بدليل أنه جعل الواو في الأولى جامعة بين الأولية والآخرية ، والثالثة جامعة بين الظهور والخفاء ، والثانية جامعة بين مجموع الصفتين الأولين ومجموع الصفتين الأخريين ، ولا تقابل بين مجموع الأولية والآخرية ومجموع الظهور والخفاء ، وهذا نص كلامه " فان قلت فما معنى الواو ؟ قلت الواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع بين الصفتين الأولية والآخرية ، والثالثة على أنه الجامع بين الظهور والخفاء ، وأما الوسطى فعلى أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأولين ومجموع الصفتين الأخريين ، فهو المستمر الوجود في جميع الأوقات الماضية والآتية ، وهو في جميعها ظاهر وباطن ، جامع الظهور بالأدلة والخفاء فلا يدرك بالحواس)[1] .

وقد لمح الزمخشري معنى التضاد بين صفتي (العزيز والغفار) في قوله تعالى : (**رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار**)[2] ولم يقل بوجوب العطف بينهما حيث قال (وهو العزيز) الذي لا يغلب إذا عاقب العصاة ، وهو مع ذلك (الغفار) لذنوب من التجأ إليه)[3] .

---

[1] الكشاف ٤/٦١ .

[2] ص ٦٦ .

[3] الكشاف ٣/٣٨١ .

واو الإلصـــاق

أثـــار الزمخشري قضية دار حولها جدل كبير بين مؤيد ومعارض وذلك فيما أطلــق عليه واو الإلصاق ، وأحسب أن الزمخشري حمل عليه الكثير مما لم يقصد إلــيــه ، ذلــك أنــه أطلــق هذا الاسم على الواو التي تتوسط بين جملة الصفة وموصوفها ، مثل قوله تعالى : (**ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم**) [1] وقوله (**وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم**) [2] قياساً على واو الحال التي تثبت في بعض المواضــع وتسقط في بعضها ، وكما أن الواو الحالية ليست عاطفة فكذلك الواو المتوســطة بــين جملة الصفة والموصوف ليست للعطف ، وإنما هي مزيدة لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف ، بدليل سقوطها في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا لهـــا منـــذرون**) [3] وهذا نص كلامه في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم**) " ولها كتاب " جملة واقعة صفة لقرية ، والقياس لا يتوسط الـــواو بينهما كما في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون**) وإنما توسط لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف كما يقال في الحال جاءني زيد عليه ثوب وجاءني وعليه ثوب) [4] .

فالواو ليست للعطف ، وإنما هي مزيدة بغرض التأكيد ، وذلك ترجيح لمذهب الكوفيين في القول بزيادة الواو : وهو ما أوضحه صاحب الكشف بقوله : (قوله " وانمــــا توســطت الواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف ، هذا المعنى كرره في هـــذا الكـــتاب فلا سهو كما اعتذر " صاحب المفتاح " رحمهما الله ، وإذا ثبت

---

[1] الكهف ٢٢ .
[2] الحجر ٤ .
[3] الشعراء ٢٠٨ .
[4] الكشاف ٢/٣٨٧ .

إقحام الواو كما عليه الكوفيون ، والقياس لا يدفعه لثبوته في الحال ، وفي ما أضمر بعده الجار ، وفي نحو بعت الشاة شاة ودرهما وكم وكم)[1] .

وهذا بخلاف الواو الواقعة بين الصفات فهي للعطف ، ولكنها بما فيها من معنى المغايرة تدل على استقلال كل صفة عن الأخرى مما يدل على كمالها في موصوفها ، ونص كلام الزمخشري في قوله تعالى : (**الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار**) (والواو المتوسطة بين الصفات للدلالة على كمالهم في كل واحدة كما مر)[2] وهو يعني بما مر قوله في عطف (والذين يؤمنون بما أنزل اليك) على الذين يؤمنون بالغيب (ووسط العاطف على معنى أنهم الجامعون بين تلك الصفات وهذه)[3]

وهو صريح في أن الواو عاطفة ، والغرض منها الجمع بين الصفات ، فأشار في إحدى الآيتين إلى معنى الجمع في الواو ، وفي الأخرى إلى معنى التغاير الذي يوحي بالاستقلال ويدل على الكمال .

وقد أوضح السيد ذلك بقوله (وأما فائدة العطف بين الموصولات مع اتحاد الذات فما أشار إليه من الجمع بين تلك الصفات وهذه كما في العطف بالواو في سائر الصفات)[4]

ومن ثم فإن الطيبي سار في غير الطريق حين صرح في التبيان بأن الذي هو أرسخ عرقاً في البلاغة أن يسلب عن هذه الواو معنى التغاير لتتجرد للربط ، كما هي في الجملة الحالية)[5] فإن معنى التغاير هو الذي أكسبها نكتة الاستقلال ، ودل

---

[1] الجزء الأول من الكشف ١١٩٨ .

[2] الكشاف ٤١٧/١ .

[3] الكشاف ١٣٥/١ .

[4] حاشية السيد على الكشاف ١٣٥/١ .

[5] راجع التبيان ٦١ .

علـــى كمـــال الموصوف في كل صفة ، فإذا سلب منها هذا المعنى أصبحت زيادتها لا تستتبع زيادة في المعنى ، وهو ما نتره عنه كتاب الله العزيز .

وقـد تجـاوز السعد والشهاب ما حد به الزمخشري واو الإلصاق التي جعلها خاصـة بما يتوسط بين الجمل التي تقع صفة للنكرة وبين موصوفها ، فأطلق على الـواو في قولـه تعالى : (**إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض**) [1] واو الإلصـاق ونسـب السعد ذلك إلى الزمخشري وهو منه براء ، يقول السعد : قولـه (يجوز أن يكون من صفة المنافقين) والعطف باعتبار تغاير الوصفين ، أي يقـول الجامعون بين صفتي النفاق ومرض القلوب ، وجعل الواو لتوكيد لصوق الصفة بالموصوف) [2]

فقول الزمخشري (يجوز أن يكون من صفة المنافقين) كما فهمه السعد على معـنى أهم الجامعون بين الصفتين والواو عاطفة ، هو على مذهب الزمخشري من عطف الصفات وليس من تأكيد لصوق الصفة بالموصوف ، لأن الواو الداخلة بين الصـفة والموصوف ليست عاطفة ، ولا هي مما تفيد المغايرة ، بل هي تؤكد اتحاد الصفة بموصوفها .

والشـهاب الـذي جزم بأن الواو المؤكدة للصوق الصفة بالموصوف ليست عاطفـة كمـا هو صريح كلامه : (وقوله لتأكيد لصوق الصفة كالواو الحالية والاعتراضية لا للعطف حتى يقال بعطف الصفة على موصوفها) [3] سها عن ذلك فقـال في الآيـة السابقة : (قيل يجوز أن يكون صفة المنافقين ، وتوسطت الواو لتأكـيد لصوق الصفة بالموصوف ، لأن هذه صفة للمنافقين لا تنفك عنهم ، قال

---

[1] الأنفال ٤٩ .

[2] حاشية السعد ٤٧٣/٢ .

[3] حاشية الشهاب ٨٩/٦ .

تعالى (**في قلوبهم مرض**) أو تكون الواو الداخلة بين المفسر والمفسر نحو أعجبني زيد وكرمه ، وقيل في الرد عليه العطف باعتبار تغاير الوصفين أي يقول الجامعون بين صفتي النفاق ومرض القلوب ، وجعل الواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف أو من قبيل أعجبني زيد وكرمه وهم . (قلت) جعله وهما تحامل منه فإنه لا مانع منه صناعة ولا معنى)[1] .

فجعله هنا الواو لتأكيد اللصوق مع كونها عاطفة جامعة بين الوصفين تناقض مع تصريحه السابق بأن واو الإلصاق ليست للعطف .

وقد أحسن صاحب الكشف فهم مراد جار الله كما لم يفهمه سواه حين قال : وقوله " والذين في قلوبهم مرض " يجوز أن يكون من صفة المنافقين ، يعني الجامعين بين النفاق ومرض القلوب سواء جعل (عطفاً تفسيرياً) أو فسر مرض القلوب بالإحن والعداوات والشك ، مما هو غير النفاق ، وليس من إقحام الواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف في شئ البته)[2] .

وقبل أن أبدي الرأي في حقيقة الواو التي جعلها الزمخشري لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف في قوله : (وثامنهم كلبهم) أجدني مضطراً لعرض الآراء فيها حتى أستطيع الحكم بأي هذه الآراء يتكشف سرا الواو ، وأيها أدل على بلاغتها ؟ وهي :

أولاً : أن الواو للعطف ، وقد جاءت على الأصل ، وتركها في الوصفين الأولين من باب الحذف استغناء بذكرها في الموضع الثالث ، وهذا رأي أبي علي الفارسي في كتابه الإغفال ، وتابعه ابن جني في (سر الصناعة) وقد استشهد

---

[1] حاشية الشهاب ٤/٢٨٢ .

[2] كشف الكشاف ١/٩٢٢ .

لذلك بآيات عديدة سقط فيها حرف العطف وهو مراد ، يقول أبو علي بعد أن قسم الجمل الموصولة بغير عاطف إلى أربعة أقسام : الأول جملة الصفة ، والثاني جملة الحال ، والثالث جملة التفسير : (أما الرابع بأن لا يكون اتصالها على هذه الأوجه الثلاثة ، ولكن يكون في الجملة الثانية ذكر مما في الأول ، أو ممن في الأول ، فإن هذا يتصل بما قبله على ضربين :

أحدهما أن تتبع الثانية الأولى بحرف عطف كما تتبع الأجنبية إياها بحرف عطف ، وذلك نحو زيد أبوك وأخوه عمرو ، هذا زيد وأبوه منطلق ، فهذا قد أنزل مترلة الأجنبية من الأول في أنه لما أريد اتصال الجملة الثانية عطفت بالواو ، كما تعطف الأجنبية بها إذا أردت ذلك فيها ، وقال تعالى : (**إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم**) وهذا كثير .

والآخر أن تتبع الثانية الأولى بغير حرف عطف ، كقوله : (**إنهم كانوا قبل ذلك محسنين كانوا قليلا من الليل ما يهجعون**) وفي الأخرى (وكانوا يصرون) بالواو وقال : " **الحي القيوم نزل عليك الكتاب** " وقال : " **إن الله لا يخفي عليه شئ في الأرض ولا في السماء** " ثم قال " **هو الذي يصوركم في الأرحام** " وقال (**سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم**) [1]

وقد رد أبو علي القول بأن الجملة حالية والواو واو الحال ، كما رفض أن تكون الجملة صفة ، وقد تابعه على ذلك ابن جني فقال : (فإن قلت فاجعل رابعهم كلبهم مبتدأ وخبرا ، واجعل الجملة المنعقدة منها وصفاً لثلاثة كما تقولون هؤلاء ثلاثة غلامهم أبوهم ، فذلك عندنا في هذا الموضع غير شائع ولا مختار ، وإن

---

[1] الإعمال ٣٦٦ - ٣٦٧ .

كان في غير هذا الموضع جائزاً ، والذي منع من إجازته وضعفها أن الجملة التي في آخــــر الكلام فيها واو العطف وهو قوله " ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم " فلما ظهرت الواو في آخر الكلام فكذلك هي والله أعلم مراده في أوله لتتجنس الجمل في أحوالهـــا ، والمـــراد بهـــا ، فكأنه والله أعلم سيقولون ثلاثة ورابعهم كلبهم ، ويقولون خمسة وسادسهم كلبهم رجماً بالغيب ، ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم . إلا أن الواو حذفت من الجملتين المتقدمتين ، لأن الذي فيها من الضمير يعقدها بما قبـــلها ، لا عقد الوصف ولا عقد الحال لما ذكرنا ، ولكن عقد الإتباع ، لاسيما وقد ظهرت الواو في الجملة الثالثة ، فدل على أنها مراده في الجملتين المتقدمتين) [1]

هذا رأي ابن جني وهو - كما لا يخفي - تابع فيه لأبي علي ، ولكن الشهاب حين دافع عن رأي الزمخشري ورد اتهام أبي حيان نقل عن صاحب الدر المصون أن ابـــن جني يقول بزيادة الواو في الصفة للإلصاق . يقول الشهاب (قال أبو حيان رحمـــه الله تعـــالى : إنه (الزمخشري) لم يسبقه إليه أحد من النحويين حتى جعله السكاكي سهوا منه وليس كما قال ، فإنه كما في الدر المصون سبقه إليه ابن جني وناهيك به من مقتدى) [2]

ولعله رأي آخر لابن جني في كتاب آخر لم أقف عليه .

وعلى نهج أبي علي سار التبريزي في شرح بيت الحماسة :

وأكـــثر منا يافعاً يبتغي العلا   يضارب قرنا دارعا وهو حاسر

يقول التبريزي : (ويضارب ويبتغي جميعاً صفتان لقوله يافعاً ، وعلى هذا قد حـــذف حـــرف العطف من يضارب لأن الجمل حقها إذا وصف بها النكرات أن ينسق بعضها على بعض بحرف العطف) [3] .

---

[1] سر الصناعة ورقة ٢٣٧ - ٢٣٨ .
[2] حاشية الشهاب ٥/٢٨٣ .
[3] شرح الحماسة ٢/٧٦ .

ثانياً : يرى أبو حيان أن (الواو في (وثامنهم) للعطف على الجملة السابقة ، أي يقولون هم سبعة وثامنهم كلبهم فأخبروا أولاً بسبعة رجال جزما ، ثم أخبروا إخباراً ثانياً أن ثامنهم كلبهم [1] ، وهو يلتقي مع أبي علي في كون الواو عاطفة ، ولكنه لا يقول بإسقاط العطف من الجملتين المتقدمتين ، بل يكون كل من (رابعهم) (وسادسهم) صفة لما قبله ، وفي كلامه إلماح إلى أن سر العطف هو الدلالة على أن المعطوف عليه مجزوم به ، وليس فيه شك كما في الجملتين المتقدمتين ، ولذلك عطف عليه خبر آخر .

ثالثاً : إنها الواو المتوسطة بين الصفة والموصوف لتأكيد اللصوق ، وهو رأي الزمخشري الذي صرح به (فإن قلت : فما هذه الواو الداخلة على الجملة الثالثة ؟ (يقصد وثامنهم كلبهم) و لم دخلت عليها دون الأوليين ؟ قلت : هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة ، كما تدخل على الواقعة حالاً عن المعرفة في نحو قولك جاءني رجل ومعه آخر ، ومررت بزيد وفي يده سيف ، ومنه قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم**) [2]

رابعاً : هي واو الحال وهو ما رجحه السكاكي في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم**) وجعل رأي الزمخشري سهوا مما جعل السيد الشريف بعد أن قرر ما قاله السكاكي ينتصر للزمخشري . يقول السيد : (وتقرير الجواب أن تلك الجملة حال من قرية لا وصف لها ، وإنما جاز الحال عن النكرة بلا تقديم الحال عليها ، لأنها بسبب وقوعها في سياق النفي في حكم الموصوفة ، إذ المعنى قرية من القرى وحمل قوله " ولها كتاب معلوم " على الوصف يجعل الواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف على ما في الكشاف ليس بشئ ، إذ لم يثبت واو

---

[1] راجع البحر ٦/١١٤ .
[2] الكشاف ٢/٤٧٨ .

بهـــذا المعـــنى ، واعتـــذر المصنف لصاحب الكشاف بأنه سهو منه . ثم يمضي إلى القـــول : (وقد يقال تكرر في الكشاف الحمل على الوصف مع بسط وتفصيل ، فـــالحكم بكونه سهواً سهو ، ثم الظاهر أن قوله تعالى : (**وثامنهم كلبهم**) صفة سبعة كما يشهد به أخواه أعني (ثلاثة رابعهم كلبهم – خمسة سادسهم كلبهم – وأيضاً ليس سبعة في حكم الموصوفة حتى يصح الحمل على الحال اتفاقاً ، ولا شك أن معنى الجمع يناسب معنى اللصوق وباب المجاز مفتوح ، فلتحمل هذه الواو عليه تأكيداً للصوق الصفة بالموصوف ، فيكون هذا أيضاً فرعاً للعاطفة كالتي بمعنى مع والحالية والاعتراضية) [1] .

خامســـاً : هـــي واو الثمانية . قال ابن هشام : (وذكرها جماعة من الأدباء كالحريـــري ، ومـــن النحويين الضعفاء كابن خالويه ، ومن المفسرين كالثعلبي ، وزعمـــوا أن العرب إذا عدوا قالوا ستة سبعة وثمانية ، إيذاناً بأن السبعة عدد تام ، وأن مـــا بعدها عدد مستأنف ، واستدلوا على ذلك بآيات إحداها سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم إلى قوله سبحانه (سبعة وثامنهم كلبهم) [2] .

وهل واو الثمانية هذه في الأصل عاطفة أو زائدة ؟ رأيان ؟

نقل الجمل أحدهما عن العلامة الكافيجي ، وهو قوله : (هي في التحقيق واو العطف ، لكن لما اختص استعمالها بمحل مخصوص وتضمنت أمراً غريباً ، واعتباراً لطـــيفاً ناسب أن تسمى باسم غير جنسها ، فسميت بواو الثمانية ، لمناسبة بينها وبين سبعة . وذلك لأن السبعة عندهم عقد تام كعقود العشرات ، لاشتمالها على أكثر مراتب أصول الأعداد ، فإن الثمانية عقد مستأنف ، فكان بينهما اتصال من

---

[1] المصباح في شرح المفتاح ٣٧٢/١ – ٣٧٣ .
[2] المغنى ٣٥/٢ .

وجـــه وانفصال من وجه ، وهذا هو المقتضى للعطف . وهذا المعنى ليس موجودا بين السبعة والستة)[1] .

وهـــذا التحليل يميل إلى جعل الوصل للتوسط بين الكمالين كما هو واضح .
والـــرأي الثاني : أن واو الثمانية مزيدة لفائدة ، وهو ما أشار إليه الإربلي بعد أن جعل الواو المزيدة نوعين : نوع تكون زيادتها لإفادة معنى ، والثاني لا يفيد بزيادته شـــيئاً ، وجعل واو الثمانية من الزائد المفيد . يقول : (وكالواو التي يسميها كثير من النحاة واو الثمانية وأرادوا بها أنها تقع في الكلمة الثامنة من الصفات المسرودة ، لتدل على أن المعبر عنه بها ثامن أو عدده ثمانية)[2] .

سادساً : للســـهيلي رأى طريـــف ذكـــره في " الروض الأنف " يقول فيه : (والذي يليـــق بهذا الموضع أن نعلم أن هذا الواو تدل على تصديق القائلين ، لأنها عاطفـــة على كلام مضمر ، وتقديره نعم وثامنهم كلبهم ، وذلك أن قائلاً لو قال إن زيـــدا شـــاعر ، فقلت له : (وفقيه) كنت قد صدقته ، كأنك قلت نعم هو كذلك وفقيه أيضاً . وفي الحديث سئل رسول الله ﷺ أيتوضأ بما أفضلت الحمر ؟ فقـــال وبمـــا أفضـــلـــت الســـباع . يريـــد نعم وبما أفضلت السباع ، أخرجه الدارقطني وفي التنزيل : " وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قـــال ومـــن كفـــر " هو من هذا الباب ، فكذلك ما أخبر به عنهم من قولهم : (ويقولون سبعة) ، فقال سبحانه : " وثامنهم كلبهم " ، وليس كذلك سادسهم كلبهم ورابعهم كلبهم ، لأنه في موضع النعت لما قبله ، فهو داخل تحت قولهم مع قوله سبحانه " رجما بالغيب " ولم يقل ذلك في آخر القصة)[3] .

---

[1] الفتوحات الإلهية ٣/١٧ وإلى ذلك ذهب المالقي في (رصف المباني) ٤٢٦ .
[2] جواهر الأدب في معرفة كلام العرب ٨٠ - ٨١ .
[3] الروض الأنف ١/١٩٣ .

ســـابعاً : وهو في نظري أبعد الآراء وأضعفها ، بل ومثله يجب أن لا يقال في كتاب الله أن الواو زائدة لغير فائدة ، وهو ما نقله الجمل عن الكرخي حيث قال : (قولـــه (بزيادة الواو) أي من غير ملاحظة معنى التوكيد ، على رأي الأخفش والكوفيين ، لأن وجودها في الكلام كالعدم في عدم إفادة أصل معناها) [1] .

هذا ما استطعت حصره من الآراء التي ذكرت في هذه الواو ، منها ما يستحق المناقشة ، ومنها المتهافت الذي لا يستحق الوقوف عنده ، مثل القول بالزيادة غير المفيـــدة ، والقـــول بأنهـــا واو الثمانيـــة الذي وهنه ابن المنير بقوله (فإن ذلك أمر لا يستقر لمثبته قدم) [2]

ويمكن بلورة هذه الآراء وتصنيف الواو معها إلى أنواع ثلاثة : واو العطف ، واو الحال والواو الزائدة . ولا تخرج الآراء السابقة عن هذه الأنواع وإن اختلفت في كيفية تعليلها ، والفائدة منها .

وأول ما يستحق المناقشة من هذه الآراء ما ذكره أبو علي الفارسي من القول بالاســـتغناء عن العاطف من الجملتين المتقدمتين اكتفاء بذكره في الجملة الأخيرة ، فهـــو برغـــم اجتهـــاده في حشد الأدلة من القرآن الكريم على صحة دعواه فإنه لا يروق لي . لأنه لا يبرز نكتة العطف ، ويجعل ذكر العاطف وإسقاطه سواء . فلا يكون لذكر الواو في الجملة الأخيرة غرض ، وهو مما يقصر كثيراً عن تلمس أسرار النظم الكريم ، وما ذكره من الأدلة التي استشهد بها لترك العاطف مواضع مختلفة في ســـــياقات مختلفة ، والمقارنات بين ما ذكر فيه العاطف وما ترك ليست دقيقة ، وبينهـــا فـــوارق لا يعدم المتأمل وسيلة إليها ، وعلى سبيل المثال المقارنة بين قوله

---

[1] الفتوحات الإلهية ١٦/٣ .
[2] الإنصاف ٤٧٨/٢ .

تعالى : (**إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم**) [1] وبين قوله تعالى : (**إنهم كانوا قبل ذلك محسنين كانوا قليلا من الليل ما يهجعون**) [2] فالمثال الأول اختلف فيه معنى المعطوف عن المعطوف عليه ، والغرض إلى تعديد جرائمهم وجعل الترف جريمة مستقلة ، والإصرار على الحنث جريمة أخرى ، وهما حد متباينين . أما المثال الثاني فان قوله كانوا قليلاً من الليل إلى آخر الآيات تفسير للإحسان ، وليس شيئاً غيره ، فترك العاطف للاتحاد على سبيل كمال الاتصال .

هذا من جانب . ومن جانب آخر فإن ترك العطف في موضع اكتفاء بما يذكر في موضع آخر يجب أن يكون على عكس ما في الآية ، إذ القاعدة أن يترك العطف في الثاني استغناء بما ذكره في الأول ، وإلا كان ذلك ضرباً من الإلغاز والتعمية .

ورأى الزمخشري : أيضاً مما لا أستريح إليه ، لا لأنه يقول بعطف الصفة على الموصوف وهو غير مستقيم لاتحاد الصفة والموصوف ذاتا وحكما وتأكيدا للصوق يقتضي الاثنينية ، كما قال صاحب الفرائد ، فإن الزمخشري لا يرد عليه ذلك ، لأنه لا يقول إن الواو عاطفة كما قررناه وإنما يراها زائدة لمعنى وهو التأكيد ، ولكن لأن تأكيد لصوق الصفة بموصوفها لا يؤدي إلى ما يهدف إليه الزمخشري من (أن هذه الواو هي التي آذنت بأن الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قالوه عن ثبات علم وطمأنينة نفس ولم يرجموا بالظن كما رجم غيرهم) [3]

بل غاية الأمر أنه أكد الاتحاد بين العددين ، أي بين كون الرجال سبعة وكون الكلب ثامناً ، وهذا يصلح تأكيدا لو كان الأمر اتفاقاً على السبعة وخلافاً في

---

[1] الواقعة ٤٥ – ٤٦ .

[2] الذاريات ١٦ – ١٧ .

[3] الكشاف ٢/٤٧٩ .

تعـالى : (**إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم**) [1] وبـين قولـه تعـالى : (**إنهـم كانـوا قبل ذلك محسنين كانوا قليلا من الليل مـا يهجعـون**) [2] فالمثال الأول اختلف فيه معنى المعطوف عن المعطوف عليه ، والغرض إلى تعديد جرائمهم وجعل الترف جريمة مستقلة ، والإصرار على الحنث جـريمة أخرى ، وهما جد متباينين . أما المثال الثاني فان قوله كانوا قليلاً من الليل إلى آخـر الآيات تفسير للإحسان ، وليس شيئاً غيره ، فترك العاطف للاتحاد على سبيل كمال الاتصال .

هذا من جانب . ومن جانب آخر فإن ترك العطف في موضع اكتفاء بما يذكر في موضع آخر يجب أن يكون على عكس ما في الآية ، إذ القاعدة أن يترك العطف في الثاني استغناء بما ذكره في الأول ، وإلا كان ذلك ضرباً من الإلغاز والتعمية .

ورأى الزمخشري : أيضاً مما لا أستريح إليه ، لا لأنه يقول بعطف الصفة على الموصوف وهو غير مستقيم لاتحاد الصفة والموصوف ذاتا وحكما وتأكيدا للصوق يقتضـي الاثنينية ، كما قال صاحب الفرائد ، فإن الزمخشري لا يرد عليه ذلك ، لأنـه لا يقـول إن الواو عاطفة كما قررناه وإنما يراها زائدة لمعنى وهو التأكيد ، ولكن لأن تأكيد لصوق الصفة بموصوفها لا يؤدي إلى ما يهدف إليه الزمخشري من (أن هذه الواو هي التي آذنت بأن الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قالوه عن ثبات علم وطمأنينة نفس و لم يرجموا بالظن كما رجم غيرهم) [3]

بل غاية الأمر أنه أكد الاتحاد بين العددين ، أي بين كون الرجال سبعة وكون الكلـب ثامـناً ، وهذا يصلح تأكيدا لو كان الأمر اتفاقاً على السبعة وخلافاً في

---

[1] الواقعة ٤٥ - ٤٦ .

[2] الذاريات ١٦ - ١٧ .

[3] الكشاف ٤٧٩/٢ .

الـثامن ، هذا فضلاً عن سلب الواو أهم معانيها وهو المغايرة ، لأن تأكيد الصفة للموصوف ذاهب إلى غاية الاتحاد بينهما ، ثم إن القول بزيادة الواو مع إمكان جعلها عاطفة ترك للأصل بلا ضرورة .

واستشهاد الزمخشري بقول ابن عباس رضي الله عنهما (حين وقعت الواو انقطعت العدة) لا يؤازره ، لأن انقطاع العدة بالواو ليس جزماً بأن الرأي الأخير هو الحق ، وإنما يمكن فهمه على أن الخلاف انتهى إلى هذا الحد ، وليس هناك من ادعى أهم أكثر من ذلك ، وإذا كان الرأي الأخير أصدق الآراء فليكن علم ابن عباس ذلك من الصادق المصدوق ﷺ كما ذهب إلى ذلك الألوسي [1] أو يكون قد فهمه من خاصية أخرى في الأسلوب ، حيث أتبع القولين الأولين قوله (رجما بالغيب) دون الثالث ، ولو كان الثالث موضع شك وتردد ما كان هناك داع للفصل بين المتعاطفات أما رأي السهيلي بأن الواو عاطفة على محذوف ، على أنه من أسلوب التلقين ويكون قوله (وثامنهم كلبهم) من كلام الله تعالى تصديقاً لهذا القول فإنه منقوض بقوله تعالى بعد ذلك (قل ربي أعلم بعدهم ما يعلمهم إلا قليل) ذلك أن العرب الذين خوطبوا بالقرآن أعرف الناس بأساليب القول في لغتهم ، ولو فهموا ذلك من العطف لما كان العلم به قليلا ، ولما كان معنى لقول ابن عباس وأنا من القليل .

يتبقى بعد ذلك القول بأنها عاطفة وقوله : رابعهم - وسادسهم وصفا لثلاثة وخمسة وهو ما أميل إليه ، لأنه يبرز سر العطف ويحس معه وقع الواو في الجملة الأخيرة ، وقبل أن أوضح وجهة نظري يهمني الإجابة على سؤال لم يحاول أحد أن يسأله ، وأرى في الإجابة عليه مفتاحاً للوصول إلى رأي ، وهو : ما السر في

---

[1] روح المعاني ١٥/٢٤٣ .

الإتـــيان بالموصوف أصلاً ؟ أليس الخلاف في عدد الفتية أصحاب الكهف ؟ فما الداعي إلى ضم الكلب معهم في عدهم ؟ ذلك هو السؤال الذي راودني وحاولت أن أجد له إجابة فيما كتب القوم فلم يسعفني ما قرأت .

ولكنني أجد في نفسي غمغمة أحسب أن إظهارها ليس جرأة على كتاب الله بقدر ما هو محاولة للتعرف على خطئها أو صوابها بإبداء الرأي فيها .

وأمهـــد لذلك بأن السين في قوله تعالى : (**سيقولون**) لا تعني أن يقع القول بعد نزول القرآن في عصر النبي عليه السلام ، وإنما الاستقبال وقع في إطار الحكاية عن القصة بعد قوله تعالى : (**إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجداً**)[1]

فقـــد بـــدأ التنازع بين من عاصروا أحداث القصة نفسها وهم لم يستطيعوا رؤيـــتهم جميعاً ولا حصر عددهم . وكل ما لديهم من معرفة عنهم هي أقاصيص مضـــى عليها أكثر من ثلاثمائة عام حتى أصبحت أخبارهم أشبه بالأساطير ، هذا حـــال من عاصروهم فما بال من سيأتي بعدهم ؟ لا شك أن الاختلاف في أمرهم ســـوف يشتد كلما امتد الزمن وتناسى الناس أخبارهم ، وفي قوله تعالى : (**رجما بالغيـــب**) نفي أن يكون قد نزل بشأن عددهم شئ في كتاب منزل . إذن فالآية إخبار عن اختلاف في عددهم سيقع بعد أن أسدل الستار على أمر أحداثهم ، التي انتهت باتخاذ مسجد عليهم يذكر الأجيال القادمة بهم . فحصر القائلين فيمن سألوا الرســـول عليه السلام ، ونسبة الأقوال إلى فرق عاصرت النبي تحكم لا داعي له . ونحن لا ننكر أن الرسول سئل عنهم ، وربما عن عددهم أيضاً ، وما ذلك إلا دليل على وجود الاختلاف بينهم الذي أخبر الله تعالى أنه سيقع .

---

[1] الكهف ٢١ .

أصل بذلك إلى أن الغرض من الوصف بقوله - رابعهم كلبهم - يشير إلى أن هـناك خلافاً في الرأي بين جماعة يقولون هم أربعة ، فيرد عليهم فريق بأنهم ثلاثة رابعهم الكلب ، والا لما كان هناك داع لإدخال الكلب في عددهم ، وبالتالي يكون هناك من ادعى أنهم ستة ويخالفهم فريق آخر يزعم أنهم ليسوا ستة رجال بل هم خمسة سادسهم كلبهم ، فالتنازع في قوله " ثلاثة رابعهم كلبهم " بين فريقين يدعي أحدهما أنهم أربعة رجال ، والآخر أنهم ثلاثة رابعهم الكلب ، وفي قوله خمسة سادسهم كلبهم ، بين فريقين آخرين يدعي أحدهما أنهم ستة رجال ، والآخر أنهم خمسة رجال سادسهم الكلب . ثم جاء قوله تعالى (**سبعة وثامنهم كلبهم**) بإثبات الواو كدليل على أنه رأي فريق يستند إلى علم ويقين في الأخبار عن أمرهم بما علم ، وليس برد قول قائل إنهم ثمانية رجال كما كان في الجملتين السابقتين ، فأشعرت الواو بأنهم الفريق الأدنى إلى الصواب الذي يجزم برأيه ، ولا يجادل به ، فليست الواو فيه مزيدة بين الصفة والموصوف ، وإنما هي عاطفة لجملة على جملة ، إيماء إلى أنهم أخبروا بعدد الرجال جزماً ، ثم عطفوا عليه خبرا آخر على سبيل اليقين أيضاً ، وهو " ثامنهم كلبهم " ، فكأن الواو حين فصلت بينهم وبين كلبهم دلت على التميز والوضوح ، وعدم الالتباس في عددهم ، وهذا ما يوحي به قول أبي حيان : (فأخبروا أولاً بسبعة رجال جزماً ، ثم أخبروا إخبارا ثانياً أن ثامنهم كلبهم) ولعل ما يسند زعمنا أن المذكور من عدد الفتية والذي وقع فيه الخلاف : ثلاثة - خمسة - سبعة - فلماذا كانت هذه الأعداد وترا ؟ و لم لا يكون الخلاف في شفع هذه الأعداد أيضاً ؟ ألذلك سبب منقول أو معقول ؟ لم أجد أحدا علل ذلك . لكن على ما أزعمه يكون الخلاف قد استوعب الأعداد من الثلاثة إلى السبعة بلا تفاوت ، حيث لم تظهر علة لقصر الخلاف في الوتر من الأعداد ، وهو ما يلوح بالغرض من كثرة الاختلاف في حقيقة أمرهم ، ولعل ذلك

أيضـــاً أقرب إلى قول ابن عباس حين دخلت الواو انقطعت العدة ، فكأنه يريد أن الاختلاف وقع في الأعداد بدءا من الثلاثة إلى آخر المذكور من الأعداد .

أمـــا الواو في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم**) فقد انحصـــرت بين الحالية والزائدة ، الأول رأي صاحب المفتاح وكثيرين غيره ، وأما القول بالزيادة فقد تشعبت فيه الآراء ، لأن هناك من يرى أنها زيادة لا تفيد ، وهو الذي يفهم من إطلاق لفظ الزيادة ، وقد ذكره السمين وشكك في قبوله ، يقول الجمل نقلاً عن السمين : (الوجه الثاني أن الواو مزيدة ، وهذا يتقوى بقراءة ابن أبي عيلة ! إلا لها ، بإسقاطها والزيادة ليست بالسهلة) [1] .

فقـــول السمين والزيادة ليست بالسهلة ، إشعار بعدم ارتياحه إلى هذا القول وهو ما نؤيده فيه . أما الزمخشري كما أوضحناه ، فإنه يرى أن الواو مزيدة لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف .

وإذا كـــان الجمـــيع قد اتفقوا على صحة دخول الواو في هذا الموضع وعدم دخـــولها ، فـــإن الذي يعنيني هنا ليس كون الجملة حالاً أو وصفاً ، وإنما يعنيني مـــا تشـــعر به الواو ، ولم ذكرت هنا وتركت في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قـــرية إلا لها منذرون**) ؟ وقد علل ذلك العلامة أبو السعود بقوله " وأما توسيط الواو بينهما وإن كان القياس عدمه ، فللإيذان بكمال الالتصاق بينهما ، من حيث إن الواو شأنها الجمع والربط ، فإن ما نحن فيه من الصفة أقوى لصوقاً بالموصوف منها به في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون**) فإن امتناع انفكاك الإهـــلاك عـــن الأجـــل المقـــدر عقلـــي ، وعن الإنذار عادي جرت عليه

[1] الفتوحات الإلهية ٥٣٨/٢ .

السنة الإلهية)[1] . وهذا – كما ترى – إغراق وإبعاد ، وخير ما أراه مفصحاً عن سر الواو هنا ما ذكره الطوفي بعد أن قرر صحة جواز إثبات الواو وحذفها نقلاً عن ابن الأثير ، الذي وضع لذلك قاعدة حاصلها أن كل اسم نكرة جاء خبره جملة بعد إلا جاز إثبات الواو فيه وحذفها ، ثم قال الطوفي : (وأنا أتكلم في وجه اختصاص آية الحجر بالواو وسقوطها في الشعراء فأقول : لما كان الكتاب المعلوم لإهلاك القرية متقدماً سابقاً على وجودها ، إذ المراد به إما الأجل المعلوم أو تعلق علم الله تعالى بإهلاكهم ، وكلاهما متقدم ، والرسول المنذر لها وجوده مقارن لا سابق ، ناسب ذلك اقتران الواو بالآية الأولى تنبيهاً على سبق الكتاب بإهلاكهم ، وسقوطها من الثانية تنبيهاً على مقارنة الرسول لهم)[2]

وهذا هو نفس ما نقله الألوسي عن منذر بن سعيد (أن هذه الواو هي التي تعطي أن الحالة التي بعدها في اللفظ هي في الزمن قبل الحالة التي قبل الواو)[3] .

ويلاحظ أن الطوفي تبعاً لابن الأثير يقصر جواز إثبات الواو وحذفها فيما وقع بعد إلا مما كان خبراً عن النكرة أو في حكم الخبر ، كالصفة في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية**) وذلك راجع إلى قول الفراء : (وقوله : " **وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم** " لو لم يكن فيه الواو كان صواباً ، كما قال في موضع آخر : " وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون " وهو كما تقول في الكلام : ما رأيت أحدا إلا وعليه ثياب ، وإن شئت إلا عليه ثياب . وكذلك كل اسم نكرة جاء خبره بعد إلا)[4] .

---

[1] إرشاد العقل السليم ٥/٦٥ – ٦٦ .
[2] الإكسير في علم التفسير ١٩٧ .
[3] روح المعاني ١٤/١٠ .
[4] معاني القرآن ٢/٨٣ .

أمـــا الزمخشري فإنه لا يقصر هذه الواو على هذا الموضع ، بدليل القول به في آيــة الكهـــف ، بــل ذهب أبو البقاء إلى القول به في قوله تعالى : (**وعسى أن تكـــرهوا شيئاً وهو خير لكم**)[1] حيث قال : (قوله تعالى : " **وهو خير لكم** " الجملة في موضع الحال وقيل في موضع الصفة)[2]

وقد ضعفه ابو حيان : (لأن الواو في النعوت إنما تكون للعطف في نحو مررت برجل عالم وكريم ، وهنا لم يتقدم ما يعطف عليه ، ودعوى زيادة الواو بعيدة فلا يجوز أن تقع الجملة صفة)[3] .

واو الإلصاق في غير الصفات :

قال الهروي في كتابه (الأزهية) :

(وتكـــون (الواو) بمعنى الباء كقولك متى أنت وبلادك ؟ والمعنى متى عهدك بـــبلادك ؟ وكقولهـــم بعت الشاء شاة ودرهم ، والمعنى شاة بدرهم ، إلا انك لما عطفته على المرفوع ارتفع بالعطف عليه)[4]

من هذا النص يبدو أن الواو تحل محل الباء في بعض الأساليب ، وتفيد ما تفيده الـــباء من معنى الإلصاق . وهذا يدل - كما قال صاحب الكشف - (على أن الاستعارة شائعة في الواو نوعية بل جنسية فلا يعتبر النقل الخصوصي به " [5] .

ومن ثم قال به الزمخشري في قوله تعالى : (**وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عمـــــلاً صالحاً وآخر سيئاً**)[1] حيث ذكر في الواو وجهين : الأول يذهب إلى

---

[1] البقرة ٢١٦ .
[2] إملاء ما من به الرحمن ٤١٦/١ .
[3] البحر المحيط ١٤٤/٢ .
[4] الأزهية في علم الحروف ٢٤١ - ٢٤٢ .
[5] الكشف الجزء الأول ١١٩٨ .

معـــنى التســـوية ، والثاني إلى أنها بمعنى الباء المفيدة للإلصاق . يقول الزمخشري : (فإن قلت : قد جعل كل واحد منهما مخلوطاً فما المخلوط به ؟ قلت : كل واحد مـــنهما مخلوط ومخلوط به ، لأن المعنى خلط كل واحد منهما بالآخر ، كقولك : خلطـــت المـــاء واللبن تريد خلطت كل واحد منهما بصاحبه ، وفيه ما ليس في قولك : خلطت الماء باللبن ، لأنك جعلت الماء مخلوطاً واللبن مخلوطاً به ، وإذا قلته بـــالواو جعلت المـــاء واللبن مخلوطين ومخلوطاً بهما ، كأنك قلت : خلطت الماء باللبن ، واللبن بالماء ، ويجوز أن يكون من قولهم : بعت الشاء شاة ودرهماً ، بمعنى شاة بدرهم)[٢]

ويلاحـــظ في كلام الزمخشري أن الوجه الأول هو الأقرب في نظره إلى بلاغة العطف بدليل البدء به ، وأن الثاني تابع فيه سيبويه ، وكأنه يرى عدم وفائه ببلاغة الأسلوب ، وهو ما نقول به . ذلك أن المقصود من العمل الصالح هنا كما هو رأى جمهور المفسرين اعتراف الثلاثة الذين خلفوا بذنوبهم ، وعدم الاعتذار عن التخلف بالأكاذيب كما فعل غيرهم من المنافقين ، فلو قيل إنهم خلطوا هذا العمل الصالح بالسيئ الذي هو ترك الجهاد ، لتبادر إلى الذهن أن عملهم الصالح لا يتساوى مع عمـــلهم الســـيئ ، وكأن الأصل في سلوكهم هو سيئ العمل ، وهو برغم أن فيه تعظيماً لأمر التخلف عن الجهاد فإن السياق لا يساعده ، لأن المقام في تعظيم شأن توبة هؤلاء في مقابل قسيمهم السابق من المنافقين ، الذين مردوا على النفاق والذين أخبر الله أنه سيعطيهم مرتين ، فكانت توبة هؤلاء ومعاناتهم بعد أن صدقوا القول ، وتعرضهم لمقاطعة المسلمين حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم ، كان ذلك دليلاً على حسن إيمانهم . فالتسوية تشعر بعظم هذه التوبة ،

---

[١] الكشاف ٢/٢١٢ .
[٢] الكشاف ٢/٢١٢ .

وفي الوقت نفسه تشعر بخطورة التخلف عن الجهاد الذي حاول الثلاثة التكفير عنه ، وتعرضوا لمقاطعة لم تحدث في تاريخ المسلمين برغم جهادهم السابق ، ومع ذلك كله فعملهم الصالح تساوى مع عملهم السئ ، الذي ينتظرون معه توبة الله عليهم (عسى الله أن يتوب عليهم) .

هذا معنى التسوية الذي أشعرت به الواو ، إلى جانب تكثير المعنى بتقليل اللفظ ، كما أوضحه الزمخشري ، حيث أفادت أن هناك خلطين : خلط عمل صالح بآخر سئ ، وآخر سئ بعمل صالح ، وهو يوحي بالطبيعة الإنسانية التي لا تستطيع أن تتجنب الأخطاء ، كما هو قول الرسول عليه السلام (كل بني آدم خطاء) فهي دعوة إلى تجديد التوبة كلما بدر من الإنسان خطأ ، حتى لا يتعرض لعقاب الله كما فعل من استمروا على النفاق .

ولعل تفسير صاحب المفتاح أكثر إيحاء بهذا المعنى ، حيث جعل المخلوط في المعطوف مقابلاً للمخلوط في المعطوف عليه ، يقول السعد مفرقاً بين تقدير الزمخشري وتقدير السكاكي : (وتقدير صاحب المفتاح قريب من هذا ، حيث جعل التقدير : خلطوا عملاً صالحاً بسئ ، وآخر سيئاً بصالح ، إلا أنه جعل الصالح والسئ في أحد الخلطين غيرهما في الآخر ، حيث قال : أي تارة أطاعوا وأحبطوا الطاعة بكبيرة ، وأخرى عصوا وتداركوا المعصية بالتوبة . فالمخلوط به على هذا ما يقابل المخلوط سواء كان هو المذكور بعد الواو وبالعكس أو لا ، بخلاف تقدير المصنف ، فإنه ذلك المذكور البتة ، حيث لا يجوز عنده خلطت الماء واللبن بمعنى خلطت الماء بغيره سواء كان اللبن أو غيره ، وخلطت اللبن بغيره سواء كان الماء أو غيره ، ويجوز على تقدير المفتاح)[1]

---

[1] حاشية السعد ٢/٥٢٠ .

أمـــا القـــول بأن الواو مستعارة لمعنى الباء بحكم أن الواو للجمع والإشراك ، والباء للإلصاق ، والجمع والإلصاق من واد واحد ، كما قال السعد [1] ، فإنه يظل عاجـــزاً عن إبراز الغرض في العدول من الإلصاق إلى الجمـــع إلا إذا قلنا إنهما مترادفـــان .

وإذا سلمنا بتساويهما في الدلالة على معنى الإلصاق فلماذا كان استخدام الواو اســـتعارة ؟ و لم عدل عن الأصل في تعدي فعل الخلط بالباء إلى الواو إلا اذا كان الغـــرض هـــو إبراز المتعاطفين في معرض المساواة ، وهو مالا يؤديه التعبير بالباء ، وحينـــئذ يـــتلاقى الوجهان في الكشف عن سر الواو وهو إفادة التسوية ، وسيان بعدئذ أن تكون الواو استعارة أو مستعملة في حقيقتها .

وكما عجزت الباء عن أداء ما أدته الواو فأعجز منه أن يقال إن الفعل خلطوا ضـــمن معـــنى عملـــوا ، كما ذهب ابن المنير [2] أو ضمن معنى جمعوا ، كما قال الألوسي [3] لأن استفادة الجمع من الواو أوقع وأبعد عن التكلف .

ولا داعـــي لما قيل إن في الآية احتباكاً ، بمعنى أن الأصل خلطوا عملاً صالحاً بآخـــر سيئ ، وخلطوا آخر سيئاً بعمل صالح ، وهو مارده الشهاب ، معللاً ذلك بأن اختلاط أحدهما بالآخر مستلزم لاختلاط الآخر به ، وأما خلط أحدهما بالآخر فلا يستلزم خلط الآخر به) [4] .

عـــلى أنه لا يفيد أكثر مما فسر به السكاكي واو الجمع ، مما يغني عن تكلف صنعة الاحتباك .

---

[1] حاشية السعد ٥٢٠/٢ .
[2] الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ٢١٢/٢ .
[3] روح المعاني ١٣/١١ .
[4] حاشية الشهاب ٣٦٠/٤ .

التجريد وعطف الصفات :

لقد أباح النحاة عطف بعض الصفات على بعض باعتبار التغاير في مفهومها ، وجرى على ذلك علماء البلاغة ، وأنكروا عطف الصفة على موصوفها ، لأن (الأصل في باب العطف ألا يعطف الشئ على نفسه ، وإنما يعطف على غيره ، وعلة ذلك أن حروف العطف بمترلة تكرار العامل ، وتكرار العامل يلزم معه تغاير المعمول)[1] .

ورأينا أن الزمخشري أجاز دخول الواو بين الصفة وموصوفها ، لا على أنها عاطفة ، وإنما هي زائدة للتأكيد ، كما في قوله تعالى : (**وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم**) وقوله تعالى : (ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم) .

وقد ذهب الدكتور أبو موسى إلى أن المزمخشري يجيز عطف الصفة على موصوفها ، فقال : (على أننا نرى الزمخشري يجعل هذا التغاير هو سر وقوع هذه الواو بين الصفة وموصوفها في قوله تعالى : (**وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان**) يعني الجامع بين كونه كتاباً مترلاً وفرقاناً يفرق بين الحق والباطل ، يعني التوراة ، كقولك : رأيت الغيث والليث ، تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونحوه (ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكراً للمتقين) يعني الجامع بين كونه فرقاناً وضياء وذكراً . واضح أن الفرقان معطوف على الكتاب ، ولو أنه أسقط الواو لكان صفة ، ثم إنه من ناحية المعنى وصف للكتاب ، ولكن معنى التغاير الذي لا يبرج الواو أوهم أنه شئ آخر ، وذلك ليبرز صفة كونه فرقاناً ، وكأنه بها يستقل عن سابقه ، هذا في عطف الصفة على الموصوف)[2]

---

[1] نتائج الفكر القسم الثاني ١٨٩ .

[2] دلالات التراكيب ٢٩٧ .

والـذي أراه أن الزمخشري في الآيتين ذهب إلى أنه من عطف الصفات ، لأنه نظـر إلى معـنى الوصف في الكتاب فدخلت الواو جامعة بين كونه كتاباً (أي مكـتوباً) وكونه فرقاناً يفرق بين الحق والباطل ، فهو نظير قولك : رأيت الغيب والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ، ففي الغيث معنى الوصف بالجود ، وفي الليـث الوصف بالجراءة ، هذا ما ينطق به كلام الزمخشري وهو ما فهمه أبو حـيان وصـرح به ، حيث قال (واذ آتينا موسى الكتاب) هو التوراة بإجماع المفسرين (والفرقان) هو التوراة ومعناه أنه آتاه جامعاً بين كونه كتابا وفرقاناً بين الحـق والـباطل ، ويكـون من عطف الصفات ، لأن الكتاب في الحقيقة معناه المكـتوب ، قالـه الزجاج واختاره الزمخشري)[1] وهكذا فهم شراح الكشاف . يقول العلوي : (والواو على هذا هي الواو الداخلة بين الصفات للإعلام باستقلال كل منها)[2] وهو ما جزم به الدكتور عبدالخالق عضيمه حيث قال (والفرقان من عطف الصفات)[3] .

أمـا عطـف الصـفة على الموصوف فلم يجزه البلاغيون . يقول السيد الشـريف (قلت : إنما جاز تعاطف الصفات ، لأنه لم يقصد منها الذات التي هي جهـة الاتحـاد ، بل المفهومات المتغايرة ، بخلاف الموصوف والصفة ، فإن ما به الاتحاد مراد بالأول)[4]

وقـد أجاز الشهاب العطف على سبيل التجريد في الآية ، بعد أن ذكر رأي البيضـاوي في جعله من عطف الصفات متابعاً الزمخشري . يقول الشهاب (قوله أي الكـتـاب الجـامـع الخ) يعـني أن المتعاطفات متحدة بالذات ، متغايرة

---

[1] البحر المحيط ١/٢٠٢ .
[2] تحفة الأشراف ١/٣٦٤ .
[3] دراسات لأسلوب القرآن ٣/٥٣٣ .
[4] المصباح ج١/٣٦٩ .

بـــتغاير مـــا تضمنته من الصفات ، وقد يعد مثل هذا العطف تجريدا ، نحو مررت بالرجل الكريم والنسمة المباركة ، ولا بعد فيه)[1] .

فــــإن القـــول بالـــتجريد ما هو إلا خروج من القول بعطف الصفة على الموصــــوف ، حيث يجرد من المعطوف عليه مثله ليقع عليه الوصف ، ثم يعطف عليه مبالغة وبذلك ينتفي حرج عطف الصفة على الموصوف ، إذ يصبح من عطف موصوف على موصوف بإيهام التغاير ، وهذا ما لم يقل به الزمخشري الذي صرح بـــأن ذلـــك من عطف الصفات ، في تفسيره لقوله تعالى : (**تلك آيات القرآن وكتاب مبين**)[2] حيث قال (فإن قلت ما وجه عطفه (أي الكتاب) على القرآن إذا أريـــد بـــه القرآن ؟ قلت : كما تعطف إحدى الصفتين على الأخرى في نحو قولك هذا فعل السخي والجواد والكريم)[3]

وعلـــيـــه معظـــم المفســـرين . يقول البغوي : فإن قيل : لم ذكر الكتاب ثم قـــال (وقرآن مبين) وكلاهما واحد ؟ قلنا : قد قيل كل واحد منهما يفيد فائدة أخـــرى ، فـــإن الكتاب ما يكتب والقرآن ما يجمع بعضه إلى بعض)[4] وبه قال البيضاوي والشهاب والنسفي وأبو السعود[5] ومن جرى على غير ذلك ذهب إلى أنهما اسمان مترادفان ، كما قال القرطبي (قال أبو اسحاق الزجاج يكون الفرقان هو الكتاب أعيد ذكره باسمين تأكيداً ، وحكى عن الفراء ، ومنه قول الشاعر :

فقددت الأديم لراهشيه ... وألفى قولها كذبا ومينا[6]

فهو من عطف المترادف ، وهو ما نرفضه وسيأتي قريباً .

---

[1] حاشية الشهاب ٦/٢٥٨ .
[2] الحجر ٢ .
[3] الكشاف ٣/١٣٥ .
[4] معالم التنزيل ٥/٢ .
[5] أنوار التنزيل ٥/٢٨١ وحاشية الشهاب ٥/٢٨١ ومدارك التنزيل ٣/٨٨ وإرشاد العقل السليم ٥/٦٣ .
[6] تفسير القرطبي ٣٤٠ .

أيهما أبلغ التجريد أم عطف الصفات ؟

القول بالتجريد حكاه الشهاب كما ذكرناه في قوله تعالى : (**ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء**) وفي قوله تعالى : (**ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين**) يقول : (وإذا أريد بها المعجزات فهو من تعاطف المتحدين في المصادق ، لتغاير مدلولهما ، كعطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات ، أو هو من باب قولك مررت بالرجل والنسمة المباركة ، حيث جرد من نفس الآيات " سلطان مبين " وعطف عليه مبالغة)[1] .

وهو في هذا النص يصرح بسر العطف ، وهو المبالغة المستفادة من ضرورة التغاير في الظاهر والاتحاد في الواقع ، فكان إيهام التغاير الذي يقتضي التعدد سبب هذه المبالغة . أما عطف الصفات فمراعي فيه اتحاد الذات وتعدد الأوصاف ، ودخول الواو للدلالة على استقلال الصفات وكمالها في موصوفها ، وهذا بدفع إلى التوكيد ورد إنكار المنكرين ، وهو أبلغ من جهة إفادة الكمال والمغايرة الحقيقية ، خلاف إيهام المغايرة في التجريد . ولذا يقول ابن القيم عن الواو الواقعة بين الصفات ! (تقتضي تحقيق الوصف المتقدم ، وتقريره يكون في الكلام متضمنا لنوع من التأكيد من مزيد التقرير)[2] .

---

[1] حاشية الشهاب ٦/٣٣٣ .

[2] بدائع الفوائد ١/١٩١ .

الفصل الخامس

الواو ودلالتها على الترتيب والجمع

الــواو والترتيــب

جــرى عبدالقاهر في عطف المفردات على مذهب النحاة من البصريين الذين يقولون إن الواو لمطلق الجمع ولا تفيد الترتيب بين المعطوفات (وليس للواو معنى سوى الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أتبعت فيه الثاني الأول ، فإذا قلت : جاءني زيد وعمرو لم تفد بالواو شيئاً أكثر من إشراك عمرو في المجئ الذي أثبته لزيد ، والجمع بينه وبينه)[1]

وقد ترتب على ذلك أمران : أولهما اختصاص الواو بمبحث الفصل والوصل ، بحكم أنهــا الوحيـــدة من بين حروف العطف التي ليس لها معنى زائد عن مطلق الجمع ، فكانت أحوج إلى التأمل وإعمال الفكر في استخراج العلاقات المصححة للعطف . وثانيهما : إهمال الحديث عن عطف المفردات ، لأنها إن كانت معطوفة بغير الواو روعي عند العطف تحقق معاني الحروف التي أثبتها النحاة ، وذلك كاف في صـــحة العطف ، وإن كان العطف بالواو فإن الأمر لا يتعدى مطلق الجمع بين كلمات ضمها نسق واحد لمجرد الاشتراك في الحكم الإعرابي ، دون أن تتفاوت في نظمهـــا ، لأنـــه ليس ثـــمت غرض إلى ترتيب معين يقصده البليغ ، فليست من النظـــم الـــذي يدق فيه الصنع ويحوج إلى إعمال الفكر ، يقول الإمام : (واعلم أن مـــن الكـــلام ما أنت تعلم إذا تدبرته أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم ، بل ترى سبيله في ضـــم بعضه إلى بعض سبيل من عمد إلى لآلئ فخرطها في ســـلك ، لا يبغـــى أكثر من أن يمنعها التفرق ، وكون نضد أشياء بعضها إلى بعـــض لا يريد في نضده ذلك أن تجـــئ له منه هيئة ، أو صورة ، بل ليس إلا أن تكـــون مجموعة في رأي العين ، وذلك إذا كان معناك معنى لا يحتاج أن تصنع فيه شيئاً غير أن تعطف لفظاً على مثله)[2]

---

[1] الدلائل ص١٥٠ .

[2] الدلائل ص٧٦ – ٧٧ .

هـــذه هي نظرة عبدالقاهر إلى عطف المفردات ، وهي نظرة سيبوية نقلها عنه عـــبدالقاهر ، و لم يـــزد عليها شيئاً ، يقول سيبويه (وذلك قولك : مررت برجل وحمـــار قبل ، فالواو أشركت بينهما في الباء فجريا عليه ، و لم تجعل للرجل منزلة بتقديمك إياه يكون بها أولى من الحمار ، كأنك قلت مررت بهما ، فالمنفى في هذا أن تقول ما مررت برجل وحمار ، أي ما مررت بهما ، وليس في هذا دليل على أنه بـــدأ بشئ قبل شئ ، ولا بشئ مع شئ ، لأنه يجوز أن تقول مررت بزيد وعمرو والمـــبدوء به في المرور عمرو ، ويجوز أن يكون زيدا ، ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة ، فالواو يجمع هذه الأشياء على هذه المعاني)[1] .

وقـــــد استدل نحاة البصرة على إفادة الواو مطلق الجمع دون إفادة الترتيب بـــبعـــض النصـــوص من القرآن وكلام العرب ، كقوله تعالى : (**يا مريم اقنتي لـــربـــك واسجدي واركعي مع الراكعين**) وخالفهم الكوفيون ، ذاهبين إلى أن الـــواو كالفـــاء في إفادة الترتيب ، واستدلوا بما روى عن ابن عباس أنه أمر بتقديم العمرة فقال الصحابة : لم تأمر بتقديم العمرة وقد قدم الله الحج عليها في التنزيل ؟ فدل إنكارهم على ابن عباس أنهم فهموا الترتيب من الواو ، وكذلك لما نزل قوله تعالى : (**إن الصفا والمروة من شعائر الله**)[2] قال الصحابة بم نبدأ يا رسول الله ، فقال : ابدأوا بما بدأ الله بذكره ، فذلك دل على الترتيب .

وتعلقـــوا أيضاً بما جاء في الأثر أن سحيما عبد بني الحسحاس أنشد عند عمر ابن الخطاب رضي الله عنه :

عمـــيرة ودع أن تجهزت غاديا   كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً

---

[1] الكتاب ٢١٨/١ .

[2] البقرة ١٥٨ .

فقال عمر : لو كنت قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك ، فدل إنكاره على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في المرتبة [1] .

وقـــد ذهب البعض إلى أن الترتيب ليس واجباً ، وإنما يقدم الأهم استحساناً ، كالمـــالقـــي في دفاعـــه عن رأي البصريين أمام الشواهد التي استدل بها الكوفيون لـــرأيهـــم ، فقـــال : (وليس في هذا رد على البصريين ، لأنهم لا يلزمون عدم الترتيـــب في الواو فيلزمهم الرد بهذا ، ولكن الترتيب فيها يقع بحكم اللفظ من غير قصـــد له في المعنى ، ولو كانت للترتيب موضوعة لم تكن أبداً إلا مرتبة ، فظهور عدم الترتيب في بعض الكلام عاطفة يشهد أنها ليست موضوعة له ، ولكن المتكلم يقدم في كلامه الذي هو به أعنى وببيانه أهم استحساناً لا إيجاباً) [2] .

وهذا تكلف في الرأي دفع إليه التعصب للمذهب الذي يدين به ، وإلا فكيف يقدم لفظ من غير قصد إليه في المعنى ، وفي نفس الوقت يتقدم ما هو أهم وما إلى بيانه أحوج ؟ أليس ذلك تناقضاً ؟

وقـــد استدل الرماني على إفادة الواو الترتيب بقوله تعالى : (**وهو الذي كف أيديهـــم عنكم وأيديكم عنهم**) [3] قائلاً : (وأنه لو كف أيديهم قبل كف أيدي عدوهم لكان في ذلك محنة لهم ومشقة عليهم) [4] .

وتلك لمسة دقيقة من الرماني تبرز معها رحمة الله بالمؤمنين في إظهار عزهم وقوة مواقفهـــم ، بحيث لا يعطون الدنية من أنفسهم ، ولا يخاطرون بوضع رقابهم تحت رحمة من لا أمانة له ، ومن ثم اشترط الإسلام أن تكون المسالمة من عدوهم قبل أن

---

[1] شرح المفصل لابن يعيش ٩٣/٨ .
[2] رصف المباني في شرح حروف المعاني ٤١٢ .
[3] الفتح ٢٤ .
[4] معاني الحروف للرماني ٦٠ .

يضــع المسلمون سلاحهم ، كما عبرت عنه الآية من سورة النساء : (ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعــتزلوكم ويلقــوا إلــيكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم)[1] .

ولــو أن البلاغيين التفتوا إلى ما كتبه السهيلي في هذا الموضوع ، مبرزا الصلة بين الصورة التعبيرية والحركة الذهنية والوجدانية للمتكلم ، بحيث تجئ الألفاظ في ترتيــبها وفقــاً لترتيب المعاني في الفكر والوجدان ، لو التفتوا إلى ذلك لكان لهم موقف آخر من عطف المفردات .

يقــول الســهيلي : (مسألة في أن الواو لا تدل على الترتيب ولا التعقيب : تقــــول صمت رمضان وشعبان ، وان شئت شعبان ورمضان بخلاف الفاء وثم ، إلا أنهــم يقدمــون في كلامهم ما هم به أهم ، وهم ببيانه أعني ، وان كانا جميعاً يهمــانهم ويعنيانهم ، هذا لفظ سيبويه ، وهو كلام مجمل يحتاج إلى بسط وتبيين ، فيقال متى كان أحد الشيئين أحق بالتقديم ويكون المتكلم ببيانه أعنى ؟ .

والجــواب أن هــذا أصــل يجب الاعتناء به لعظم منفعته في كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ ، إذ لا بد من الوقوف على الحكمة في تقديم ما قدم ، وتأخير ما أخر ، ثم يمضي إلى القول : (ما تقدم من الكلام فتقديمه في اللسان على حسب تقــديم المعــاني في الجنان ، والمعاني تتقدم بأحد خمسة أشياء : إما بالزمان ، وإما بالطبع ، واما بالرتبة ، وإما بالسبب ، وإما بالفضل والكمال ، فإذا سبق من المعاني إلى الخلــد والفكر بأحد هذه الأسباب الخمسة أو بأكثرها سبق اللفظ الدال على ذلك المعنى السابق وكان ترتيب الألفاظ بحسب ذلك)[2]

---

[1] النساء ٩١ .
[2] نتائج الفكر ٢١٣/٢ .

ومضى السهيلي في إيراد النماذج المعطوفة بالواو ، ونعلل تقدم المتقدم منها طبقاً للمنهج الذي وضعه بدقة بالغة وإحكام عجيب ، مما كان له أثره في دراسة المفسرين من بعده كأبي حيان وغيره .

وما أؤكده هنا أن النحاة حين يقولون إن الواو لا توجب ترتيبا فلا غبار عليهم ، لأنهم يضعون قاعدة تحكم الخطأ والصواب في الأساليب ، وهذا يعني أن الواو صالحة بحكم وضعها أن تقع بين متعاطفات يمكن لأي منها أن يتقدم على الآخر ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون للمتكلم غرض في تقديم ما يقدم ، وتأخير ما يؤخر طبقاً لدواعي الحديث ، ومن ثم قد يختلف وضع الألفاظ مع اختلاف الدواعي ، فيقدم في موطن ما أخره في موطن آخر ، وللقرآن في ذلك المثل الأعلى ، فالترتيب لا بد أن يكون مقصوداً في أي كلام فصيح ، ولكن فهم ذلك لا يرجع إلى حقيقة الواو ، وإنما يرجع إلى القرائن وهمس السياق ، وهذا ما عناه سيبويه من أن المتكلم يقدم ما هو به أهم وببيانه أعنى ، وهذا هو الفرق بين الواو والفاء ، فإن الفاء تقتضي الترتيب بحكم وضعها فبمجرد النطق بها يعلم أن القصد فيها إلى الترتيب ، ومن ثم حكم عبدالقاهر بوضوح الوصل فيها ، بخلاف الواو التي تقتضي النظر إلى أعطاف النص ، والنفاذ إلى أغراض المتكلمين ، للوصول إلى أهدافهم من تقديم ما يقدمون وتأخير ما يؤخرون ، فكأن الترتيب في الفاء مقصور على الترتيب الزمني ، في حين تتعدد في الواو أغراض التقديم التي حصرها السهيلي في خمسة أسباب ، وهي التقديم بالزمان ، والطبع ، والرتبة ، والسبب ، والفضل ، فإذا تعذر في الواو فهم الترتيب في الزمان كما هو شأن الفاء دائماً ، يمكن بحث الترتيب في شئ آخر ، ومن ثم لا يصح أن تقول : صمت رمضان فشعبان ، لأن الفاء توجب الترتيب في الوقوع ، وصح أن تقول صمت رمضان وشعبان ، لأن وجوب الترتيب هنا إلى غرض آخر للمتكلم ، كأن يقصد مثلاً

تقديم الفرض على النقل ، وهذا ما يعطي الواو ثراء يفتح أمام البلاغيين مجالاً واسعاً للتأمل في أسرار التقديم بالواو ، ووجوه التفاضل بين الأساليب ، وتلك مهمة تبدأ من حيث انتهى النحاة بتقرير قاعدتهم ، وهذا ما يشير إليه كلام الزجاج : (إن الواو إذا ذكرت فمعناها الاجتماع ، وليس فيها دليل على أن أحد الشيئين قبل الآخر ، لأنها تؤذن بالاجتماع والعمل ، والحال تدل على تقدم المتقدم من الاثنين) [1]

وقد نبه إلى ذلك كثير من المفسرين المهتمين بوجوه البلاغة ، يقول الشهاب : (وأما كون الواو لا تقتضي الترتيب فلا وجه له ، لأن تقديم المؤخر من غير نكتة لا يناسب النظم الأبلغ) [2]

كما نبه ابن المنير إلى الفرق بين القاعدة التي تهدف إلى إحكام الأسلوب ببيان الخطأ والصواب ، وبين وجه البلاغة فيه . يقول صاحب الإنصاف : (وجه البداءة بالافضل الاعتناء بالأهم فقدم ، ووجه عكس هذا الترقي من الأدنى إلى الأعلى ، ومنه قوله :

بهاليل منهم جعفر وابن أمه   علي ومنهم أحمد المتخير

ولا يقال إن هذا إنما ساغ لأن الواو لا تقتضي رتبة ، فإن هذا غايته أنه عذر ، وما ذكرناه بيان لما فيه من مقتضى البديع والبلاغة) [3] .

والحق أن المفسرين قد اهتموا بأسرار التقديم والتأخير بين المتعاطفات في الكتاب العزيز ، فكانت لهم في مجال العطف للمفردات حصيلة خصبة ، ودراسات ممتعة ، مما يثبت بلا أدنى شك أن تقديم ما يقدم وتأخير ما يؤخر وراء سر بلاغي ،

---

[1] معاني القرآن وإعرابه ١/٤١٤ .
[2] حاشية الشهاب ٧/٦٥ .
[3] الإنصاف ٣/٣٣٤ .

سواء كشفت عنه الأقلام أم حجبت عن إدراكه الأفهام ، فإن العجز دليل الإعجاز ، وسوف أكتفي بتناول بعض النماذج المتشابه في الذكر الحكيم والتي وردت في صور مختلفة بالتقديم والتأخير ، لأن ذلك أدل على إبراز الأسرار بتنوع المقامات ، ولأنه إذا ثبت أن وراء كل صورة من صور العطف – حين تتكرر وتختلف صيغها في الترتيب – غرضاً كان تحقق الغرض في سواها أبين وأوضح .

تقديم الأهم :

وقد راعني أن أجد في القرآن الكريم صور عطف تحتفظ فيها المتعاطفات بمكانها من الترتيب مهما تكررت ، في حين أن هناك صوراً أخرى لا تتكرر أكثر من مرتين ، وربما في آية واحدة ، ويتغير فيها وضع المتعاطفات بالتقديم والتأخير ، وأقرب مثل لذلك انني أحصيت من عطف الأولاد على البين ستة وعشرين موضعاً ، مما اقتصرت صيغ العطف عليهما ، وجاءت كلها بتقديم المال على الولد ، ولعل السر في ذلك أن السمة الغالية لهذه المواضع إبراز الصراع بين الحق المتجرد من القوى المادية ، اعتماداً على تأييد أعظم وأقوى ، وبين باطل يتمادى في ضلاله اعتماداً على ما بين يديه من وسائل القوة ، والمال كان ولا يزال هو أهم الوسائل لبناء هذه القوة ، حتى في العصر الحديث يتغنى الشاعر :

بالعلم والمال يبني الناس ملكهم   لم يبن ملك على جهل وإقلال

والأولاد في المرتبة الثانية لأن كثرة الأولاد مع قلة المال محنة وابتلاء ، وليست تفاخراً واعتلاء ، ومن ثم وجدنا بعض العرب قديماً بدافع فقر البيئة وقسوة الحياة

أقدمـــوا على قتل أولادهم تجنباً لفقر واقع أو متوقع ، كما هو صريح نهى القرآن (**ولا تقتلوا أولادكم من إملاق**)[1] (**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق**)[2] .

وفي العصـــر الحديـــث تتعالى الصيحات داعية إلى تنظيم النسل أو تحديده ، ومحـــذرة مـــن خطـــر الانفجار البشري تجنباً لكارثة مجاعة تهدد حياة الإنسان ، واعتبرت الدول الكثيرة في سكانها مع قلة مواردها دولاً متخلفة .

لـــــذا تقدمت في الآيات كلها الأموال مصورة الواقع الذي يعيش في عقول البشـــر ، ومفصحة عن جوهر الصراع بين الحق والباطل ، سواء كان ذلك على مســـتوى الجماعـــات كما في قوله تعالى (**وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً**)[3] وقوله : (كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالا وأولادا)[4] أم كان الصراع على مستوى الأفراد ، مثل قوله " **أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالاً وولدا** "[5] وكما في الحوار بين الكافر والمؤمن حيث يقول الأول متفاخراً (**أنا أكثر منك مالاً وأعز نفرا**)[6]

ويقول المؤمن في الرد عليه : (**إن ترن أنا أقل منك مالاً وولداً فعسى ربي أن يؤتين خيراً من جنتك ويرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقا**)[7] فـــلمس النداء على بلاغة القرآن وروعة إعجازه ، حيث اكتفى المؤمن في دعائه بتحطيم أهم المظاهر في قوة الكافر متمثلة في ثروته ، و لم يدع بفناء أولاده ، وكأن

---

[1] الأنعام ١٥١ .
[2] الإسراء ٣١ .
[3] سبأ ٣٥ .
[4] التوبة ٦٩
[5] مريم ٧٧ .
[6] الكهف ٣٤ .
[7] الكهف ٣٩ — ٤٠ .

بقاءهم يمثل نقمة أخرى عليه ، حيث يكون ضنك العيش وشده المعاناة ، فهم لن ينفعوه حينئذ ، بل هم إلى المضرة أقرب ، وهو ما صوره القرآن بعد أن أحيط بثمره قال " **ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله** " [1] .

وهكذا صور الله الحياة بصورة أهلها ، وما ركب في طباعهم (**المال والبنون زينة الحياة الدنيا**) [2] (**وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد**) [3] .

غير أن هناك موطنين لم تقتصر فيهما صيغة العطف على المال والبنين وتقدم فيهما البنون مع معطوفات أخرى في سياق تطلب ذلك .

الأول قوله تعالى : (**زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث**) [4]

ذلك أن الغرض هو الكشف عن منازع الشهوات وميول النفس وغلبة الأهواء ، والمرأة في ذلك صاحبة القدح المعلى والنصبب الأوفر ، فكم من رجال أضاعوا أبناءهم وفقدوا ثرواتهم في سبيل من يعشقون من ربات الحجال ، ثم يأتي بعد ذلك البنون ، وهم ثمرة النساء ، ومن ألقى الله لهم بالغ الحب في قلوب الآباء .

ويجئ المال بعد ذلك لأنه وسيلة إلى تحقيق ما تقدم من الشهوات .

يقول ابن القيم : (وأما آية آل عمران فإنها لما كانت في سياق الإخبار بمازين للناس من الشهوات التي آثروها على ما عند الله واستغنوا بها ، قدم ما تعلق الشهوة

---

[1] الكهف ٤٣ .
[2] الكهف ٤٦ .
[3] الحديد ٢٠ .
[4] آل عمران ١٤ .

بـه أقوى والنفس إليه أشد سعراً وهو النساء التي فتنتهن أعظم فتن الدنيا ، وهي القيود التي حالت بين العباد وبين سيرهم إلى الله ، ثم ذكر البنين المتولدين منهن ، فالإنسـان يشـتهي المرأة للذة والولد ، وكلاهما مقصود له لذاته ، ثم ذكر شهوة الأموال ، لأنها تقصد لغيرها) [1]

الثاني : قوله تعالى : (**قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره**) [2]

والآيـة جـاءت في سياق الدعوة إلى الهجرة والجهاد ، والتحذير من موالاة المشـركين ، والركون إليهم مهما كانت روابط الحب التي تربطهم بهم ، لأنهم في موازنـة بـين حب الله ورسوله ، وحب من يدعوهم إلى ترك الجهاد والرغبة عن التضحية في سبيل الدين ، فبدأت الآية بالأكثر تأثيراً ومعارضة ، وهم الآباء الذين يـأنس فيهم الأبناء الرشد والتوجيه ويرون فيهم المجد والشموخ ، ثم بالأبناء أكثر مـن تربطهـم بهـم علاقة الحب ، والميل الطبيعي الذي أودعه الله بني الإنسان والحـيوان ، ثم جاء الإخوان قبل الأزواج ، لأنه كما يقول صاحب المنار (وقلما تكون الزوجة معارضـة له في دينه وولاية من يدين لله بولايته كما يعارضه أبوه وابـنه وأخـوه مـن أهل الحرب دون امرأته) [3] ثم بالعشيرة وهم عصبة الرجل والحامون عنه ، وأثرها على الرجل في المجتمع العربي آنذاك لا يخفي ، وجاءت بعد ذلـك الأموال ، لأنها ليست في التأثير عليه وتغيير مواقفه من الدعوة مثلما سبقها من الآباء والأبناء والإخوة والأزواج والعشيرة .

---

[1] بدائع الفوائد ١/٧٦ - ٧٧ .

[2] التوبة ٢٤ .

[3] المنار ١٠ ص ٢٧٠ .

هـــذا هـــو الترتيب بين الأموال والأولاد ، فإذا نظرنا إلى الترتيب بين الأبناء والأزواج نجد تقدم أحدهما على الآخر لا يخرج عن أحد غرضين :

فـــان كانـــت المقارنة في الشهوة وما تؤدي إليه من الفتنة ، فللأزواج السبق والتقدم ، كما رأينا في آية آل عمران ، حيث المجال مجال الشهوة والفتنة ، وعلى هذا قوله تعالى : (**إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم**) [1] .

أما حينما يكون الغرض إلى الموازنة في الحب ، فالآباء بالأبناء أعلق ، والحب لهـــم أشد وأوثق ، كما في آية التوبة ، وعليه قوله تعالى : (**قل تعالوا ندع أبناءنا وأبـــناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكـــاذبين**) [2] فالأمـــر هنا مخاطرة وتعرض للهلاك ، والرجل في ذلك يقي أهله بنفســـه ، ومن ثم كانت الثقة والاطمئنان إلى النصر والنجاة تدعو الرسول إلى أن يعرض أعز الناس إليه ، وأحبهم إلى قلبه ، وهم الأبناء ثم النساء ، والنفس في المرتبة الأخيرة ، لأنها تبذل دونهم وترخص في سبيل الأبناء والنساء .

يقـــول الزمخشري : (وخص الأبناء والنساء ، لأنهم أعز الأهل ، وألصقهم بالقلوب ، وربما فداهم الرجل بنفسه ، وحارب دونهم حتى يقتل) [3]

ومـــن تقديم الأهم بحسب الغرض المسوق له الكلام قوله تعالى : (**وما كان لمؤمـــن أن يقـــتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة**) [4] .

---

[1] التغابن ١٤ .

[2] آل عمران ٦١ .

[3] الكشاف ٤٣٤/١ .

[4] النساء ٩٢ .

فقد تقدم تحرير الرقبة على أداء الدية حين كان القتيل من قوم مسلمين ، فلا خوف من تأخر الدية في مجتمع إسلامي يطمئن فيه كل مسلم إلى أنه لا إهدار للحقوق ، ولا مماطلة في أدائها ، وهم بحكم الأخوة في الدين حريصون على عون القاتل الذي ارتكب جنايته عن غير عمد ، وهم يتحملون عند عجزه الأداء عنه ، فالخوف إذن من التهاون في أداء حق الله بتحرير الرقبة ، وليس الخوف من أداء الدية . أما حينما يكون القتيل من قوم معاهدين فالأمر يختلف ، إذ تجب المبادرة بتسليم الدية إليهم ، حسماً للفتنة كي لا يتسرب الوهم إلى نفوسهم بأن المسلمين فعلوا ذلك غدراً بهم ، ونقضاً لعهدهم ، فيفسر العمل الفردي بالتواطؤ الجماعي ، والإسلام يقدس العهود ، ويحمي ذمة المسلمين من التهمة ، وهذا ما أشار إليه الألوسي بقوله : (ولعل تقديم هذا الحكم – كما قيل – مع تأخير نظيره فيما سلف ، للإشعار بالمسارعة إلى تسليم الدية ، تحاشياً عن توهم نقض الميثاق)[1]

ومن ذلك أن القرآن يقدم ذكر المسيح عليه السلام على ذكر أمه ، لأنه صاحب الرسالة ،والغرض اليه ، كما في قوله : (**قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه**)[2] وقوله (**أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله**)[3] وقوله (**وجعلنا ابن مريم وأمه آية**)[4] وفي آية واحدة تقدمت الأم على ابنها في قوله تعالى (**وجعلناها وابنها آية للعالمين**)[5] فالآية في عيسى عليه السلام أظهر ، وفضله لا يخفي ،ولكن لما كان الغرض في الآية الأخيرة إلى الأم ، والحديث معها قدمت على ابنها . فالآية وقعت في سياق

---

[1] روح المعاني ٥/١١٤ .
[2] المائدة ١٧ .
[3] المائدة ١١٦ .
[4] المؤمنون ٥٠ .
[5] الأنبياء ٩١ .

مـــن أجاب الله دعاءهم جزاء إيمانهم وحسن عملهم من الأنبياء ، ولما كانت مريم ممن أخلص لله العبادة ، وراقب الله في طهارة النفس وإحسان الفرج أكرمها بحسن الجزاء ، وأخرج من صلبها من كان آية للعالمين ، فالمسيح عليه السلام ثمرة إحسان عمل الأم ، ولذا قدمت عليه في هذه الآية (والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحـــنا وجعلناهـــا وابنها آية للعالمين) وذكرت وحدها بنفس الصفات في مقام آخـــر ، حيث كان الحديث ممحضا إليها أيضاً في مقام المقارنة بين النساء المؤمنات والنساء الكافرات ،وذكر الله من الكافرات امرأة نوح وامرأة لوط ، ومن المؤمنات امرأة فرعون ومريم (ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين) [1] .

وقد جعل الدكتور أحمد بدوي تقديم المسيح عليه السلام لشرفه وعلو رتبته ، ثم قال (**أما قوله تعالى : (وجعلناها وابنها آية للعالمين فلأن الكلام السابق كان حديثاً عنها**) [2]

ومـــن ذلـــك عطـــف الضر على النفع وبالعكس ، فقد جاءا بلفظ المصدر متعاطفين في سبعة مواضع ، تقدم النفع في ثلاث منها ، وتقدم الضر في أربع .

ففـــــي ســـورة الأعـــراف جـــاء قوله تعالى : (**قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرا**) [3] عقب سؤال المشركين للرسول عن الساعة سؤال الحفى عنها ، فتقدم النفع لنفي توهم المشركين اختصاص الرسول بعلم الساعة ، وهو من باب النفع لو كان الرسول يملكه ، ولذا قال بعدها : (**ولو كنت أعلم الغيب لا ستكثرت من الخير وما مسني السوء**) بتقديم الخير .

---

[1] التحريم ١٢ .

[2] من بلاغة القرآن ١١٦ .

[3] الأعراف ١٨٨ .

وتقدم الضر في سورة يونس حين اختلف الأمر ، فقال تعالى : (**قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعاً**) [1] لأنها جاءت عقب قوله : (**ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين**) فلما كانوا يستعجلون وقوع العذاب الذي كان يتوعدهم به الرسول قدم الضر لأنه المطلوب .

وحين يوبخ الله عبدة الأصنام على عبادة من ليس بيده الضر ولا النفع ، يقدم الضر ، لأن من شأن العابد أن يتقي بعبادته سوء العذاب ، ويدفع عن نفسه ضرر من يعبد ، بحكم أنه يعيش في نعمته ، ويستمد منه الحياة والبقاء ، ولذلك يتقدم في القرآن الكريم الخوف على الطمع (**يدعون ربهم خوفاً وطمعاً**) [2] فهم في نفع واقع ، ولكنهم يتوقون ضرراً متوقعاً ، وربما امتنع المشركون عن الإسلام خوفاً من ضرر آلهتهم ، فقد (كان سدنتها يخوفون عبدها بأنها تلحق بهم وبصبيانهم الضر ، كما قالت أمرأة طفيل بن عمرو الدوسي ، حين أخبرها أنه أسلم ودعاها إلى أن تسلم ، فقالت : (**أما تخشى على الصبية من ذي الشرى** ، فأريد الابتداء بنفي الضر لإزالة أوهام المشركين في ذلك الصادة لكثير منهم عن نبذ عبادة الأصنام) [3] وهكذا جاء قوله تعالى : (**قل أتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضرا ولا نفعاً**) [4] (**واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعاً ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشوراً** [5]) وقوله مخاطباً عبدة العجل (**أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضرا ولا نفعاً**) [6] .

---

[1] يونس ٤٩ .
[2] السجدة ١٦ .
[3] التحرير والتنوير ١٢٥/١١ .
[4] المائدة ٧٦ .
[5] الفرقان ٣ .
[6] طه ٨٩ .

وتقدم الضر في سورة يونس حين اختلف الأمر ، فقال تعالى : (**قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعاً**) [1] لأنها جاءت عقب قوله : (**ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين**) فلما كانوا يستعجلون وقوع العذاب الذي كان يتوعدهم به الرسول قدم الضر لأنه المطلوب .

وحين يوبخ الله عبدة الأصنام على عبادة من ليس بيده الضر ولا النفع ، يقدم الضر ، لأن من شأن العابد أن يتقي بعبادته سوء العذاب ، ويدفع عن نفسه ضرر من يعبد ، بحكم أنه يعيش في نعمته ، ويستمد منه الحياة والبقاء ، ولذلك يتقدم في القرآن الكريم الخوف على الطمع (**يدعون ربهم خوفاً وطمعاً**) [2] فهم في نفع واقع ، ولكنهم يتوقون ضرراً متوقعاً ، وربما امتنع المشركون عن الإسلام خوفاً من ضرر آلهتهم ، فقد (كان سدنتها يخوفون عبدتها بأنها تلحق بهم وبصبيانهم الضر ، كما قالت امرأة طفيل بن عمرو الدوسي ، حين أخبرها أنه أسلم ودعاها إلى أن تسلم ، فقالت : (أما تخشى على الصبية من ذي الشرى ، فأريد الابتداء بنفي الضر لإزالة أوهام المشركين في ذلك الصادة لكثير منهم عن نبذ عبادة الأصنام) [3] وهكذا جاء قوله تعالى : (**قل أتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضرا ولا نفعاً**) [4] (**واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعاً ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشوراً** [5]) وقوله مخاطباً عبدة العجل (**أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضرا ولا نفعاً**) [6] .

---

[1] يونس ٤٩ .
[2] السجدة ١٦ .
[3] التحرير والتنوير ١١/١٢٥ .
[4] المائدة ٧٦ .
[5] الفرقان ٣ .
[6] طه ٨٩ .

لكن حين حكى الله مصير الكافرين في سورة الرعد وما يترل بهم من عقاب فـلا يجدون ولياً ولا نصيراً ، ويدعون وما دعاء الكافرين إلا في ضلال ، ويوبخهم الله قـائلاً (**أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرا**) [1] جاء مقدمـاً النفع لأن الضرر واقع بهم ، فهم بحاجة إلى من ينقذهم ويأخذ بأيديهم ، ولات حين مناص .

وهـو السياق نفسه الذي ورد فيه تقديم النفع في قوله تعالى موبخاً الكفار يوم القيامـة ممـن كانـوا يعبـدون سواه : (**فاليوم لا يملك بعضكم لبعض نفعاً ولا ضـرا**) [2] فقـد جـاءت هذه الآية بعد أن صور الله ما دار بين المستكبرين والمستضعفين من حوار تبادلوا فيه التهم ، وإلقاء كل منهم اللوم على صاحبه ، ثم توبـيخ الله لهؤلاء الذين عبدوا الملائكة (**ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهـؤلاء إيـاكم كـانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعـبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون**) فقد استبان الأمر ، ووضح حلول العذاب بالكافرين ، فهم الآن بحاجة إلى من يدفع عنهم البلاء ، ويقيهم سوء العذاب ،ولذا كان تقديم النفع أولى بهذا الموضع .

اختلاف الترتيب باختلاف جهات التخاطب :

وربما يتحد غرض الكلام ، ولكن يراعى حال من يتوجه الحديث إليه أو منه ، والمـثال على ذلـك أن الله دعا المؤمنين إلى الجهاد بأموالهم وأنفسهم ، وتقدمت الأمـوال علـى الأنفـس في حديـث الجهاد في عشرة مواضع ، كقوله تعالى (**لا يسـتوي القـاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله**

---

[1] الرعد ١٦ .
[2] سبأ ٤٢ .

بـأموالهـم وأنفسـهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجـة) ١ وكقولـه (لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسـهم) ٢ وقولـه (الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسـهم أعظـم درجه عند الله) ٣ وفي موضع واحد تقدمت الأنفس على الأموال ، وذلك قوله تعالى : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهـم الجـنة) ٤ والغرض واحد ، من حيث إن الآيات كلها دعوة إلى بذل المال والنفس في سبيل الله ، والموطن موطن قتال . فلم خولف الترتيب ؟

والجـواب عند الرازي رحمه الله فقد أحسن وأبدع حيث يقول : (لقائل أن يقول إنه تعالى قال : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) فقدم ذكر الـنفس عـلى المال ، وفي الآية التي نحن فيها وهي قوله : (والمجاهدون بأموالهم وأنفسـهم) قـدم ذكر المال على النفس ، فما السبب فيه ؟ وجوابه أن النفس أشـرف من المال ، فالمشتري قدم ذكر النفس ، تنبيها على أن الرغبة فيها أشد ، والبائع آخر ذكرها تنبيهاً على أن المضايقة فيها أشد ، فلا يرضى ببذلها إلا في آخر المراتب) ٥ .

فقـد روعي إذن حال الباذل مرة فقدم ما هو أهون عليه في البذل ، ثم روعي مقام المبذول له ، وموطن رغبته فقدم ما هو أدخل في الغرض وأهم مع أن الموطن واحد ، وتلك من دقائق بلاغة القرآن .

---

[1] النساء ٩٥ .

[2] التوبة ٨٨ .

[3] التوبة ٢٠ .

[4] التوبة ١١١ .

[5] مفاتيح الغيب ٢٩٤/٣ .

اختلاف الترتيب باختلاف حال المخاطب :

وقد يكون الغرض واحداً والمخاطب واحداً أيضاً ، ثم مع اتّحاد الغرض وجهة التخاطب يختلف وضع المتعاطفات في الترتيب ، وذلك لأن المراعى حينئذ اختلاف حال هذا المخاطب ، والمثال على ذلك قوله تعالى : (**ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم**) [1] وقوله تعالى : (**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم**) [2] فالمخاطبون هنا هم المخاطبون هناك ، والغرض هو نبذ الجريمة التي كانت ترتكب في الجاهلية من قتل الأولاد ظلماً بسبب الفقر ، ولكن لما اختلف حال المخاطبين اختلف الترتيب في ذكر المرزوقين ، لتتجاوب أطراف الكلم على أعظم نسق عرفته هذه اللغة ، والفرق بينهما أن الآية الأولى تخاطب من هم معسرون ، فالفقر واقع بهم ، وهم يدافعون عن أنفسهم ، ويدرؤون الخطر الذي يهددهم في حياقم ، فكان وعد الله برزقهم أولاً وهو الأهم لديهم ، ثم رزق أولادهم من بعد . أما الآية الثانية فان حال المخاطبين ليس هو الحال فهم ليسوا معسرين ، وإنما يخافون الفقر ويتوقعونه بسبب من يشاركوهم لقمة لا تزيد على حاجتهم ، فكان الأهم هو نفي توهم أن يجلب القادمون لهم ضرراً هم في غنى عنه ، فجاءت الآية تعد برزقهم أولاً ، وتطمئنهم على أن حالهم لن يتبدل إلى الأسوأ ، لأن هؤلاء القادمين لن يشاركوهم رزقهم ، وإنما يأتون بأرزاقهم ، وهذا هو الأهم لحال المخاطب هنا .

يقول صاحب الكشف : (قيل هاهنا [3] " نحن نرزقكم وإياهم " لأنهم فقراء والاهتمام بشأنهم أولاً ، وهنالك " نحن نرزقهم وإياكم " لأن المخاطبين أغنياء يخافون الفقر بالنفقة عليهم ") [4] .

---

[1] الأنعام ١٥١ .

[2] الإسراء ٣١ .

[3] (ههنا) يقصد آية الانعام (وهنالك) آية الاسراء .

[4] الكشف ٨٢٦/١ .

ومـــــن ذلك قوله تعالى : (**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلـــدة**) [1]

وقوله تعالى : (**الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك**) [2] فقدم الزانية أولاً باعتبار أنها أساس هذه الجريمة ، لأنها تزين للرجل الوقوع فيها ، وقدم الزاني حيث كان تمكن الرجل في باب النكاح أقوى ، إذ هو الذي يعلن عن رغبته وبيده العصمة بخلاف المرأة . كما قدم السارق عليها في قوله تعـــالى : (**والســـارق والسارقة**) لأن الغالب في ارتكاب جريمة السرقة والقدرة علـــيها هو الرجل يقول الزمخشري (فإن قلت : كيف قدمت الزانية على الزاني ، أولاً ثم قدم عليها ثانياً ؟ قلت : سيقت تلك الآية لعقوبتهما على ماجنيا ، والمرأة هي المادة التي منها نشأت الجناية لأنها لو لم تطمع الرجل ، و لم تومض له و لم تمكنه لم يطمع و لم يتمكن ، فلما كانت أصلاً وأولاً في ذلك بدئ بذكرها ، وأما الثانية فمسوقة لذكـــر النكاح ، والرجل أصل فيه ، لأنه هو الراغب والخاطب ومنه يبدأ الطلـــب) [3] .

اختلاف الترتيب بتغاير مفهوم الوصفين :

ومـــــن مواضـــع التقديم التي لم يهتد المفسرون إلى سر التقديم فيها ، فلجأوا إلى القـــول بأن التقديم والتأخير سواء ، قوله تعالى في سورة الحجر : (**تلك آيات الكتـــاب وقـــرآن مبـــين**) [4] . وفي سورة النمل (**تلك آيات القرآن وكتاب مبـــين**) [5]

---

[1] النور ٢ .
[2] النور ٣ .
[3] الكشاف ٣/٥٠ — ٥١ .
[4] الحجر ٢ .
[5] النمل ٢ .

يقول الزمخشري : (فإن قلت : ما الفرق بين هذا وبين قوله " الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين " قلت : لا فرق بينهما إلا ما بين المعطوف والمعطوف عليه من التقدم والتأخر ، وذلك على ضربين ضرب جار مجرى التثنية ، لا يترجح فيه جانب على جانب ، وضرب فيه ترجيح ، فالأول نحو قوله تعالى — وقولوا حطة — وادخلوا الباب سجداً — ومنه ما نحن بصدده ، والثاني نحو قوله تعالى : (**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم**) [1] .

فالقول بأن التقديم والتأخير لأن المتعاطفين في حكم المثنى هو قول النحاة تعليلاً لعدم إفادة الترتيب في الواو ، والوقوف عند هذا الحد تقصير من البلاغيين ، لذلك لم يسترح الدكتور أبو موسى إلى ما قاله الزمخشري ، فقال (وقد نظرت في بيان وجه التقديم في هذه الآيات ، ولكنني لم أهتد إلى شئ أطمئن إليه في الترتيب بين الكتاب وقرآن مبين ، وإن كنت أثق أن هناك سرا محجبا لم يرني الله إياه) [2] .

وهذه في نظري كلمة حق يجب أن يقولها كل من يتصدى للقرآن الكريم فيستغلق عليه فهم سر من أسراره عسى أن يهتدي إليه سواه .

أما محاولة الشهاب تعليل التقديم والتأخير في الآيتين فلم تثمر شيئاً . يقول الشهاب (وقدم الكتاب هنا باعتبار الوجود ، وأخره في النمل باعتبار تعلق علمنا به ، لأنا إنما نعلم ثبوته في اللوح من القرآن ، ووجود القراءة بعد الكتابة كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى هناك) [3] فالسؤال لا يزال قائماً لم راعى اعتبار الوجود في الحجر واعتبار العلم في النمل ؟

---

[1] الكشاف ١٣٥/٣ .

[2] البلاغة القرآنية ٢٨٨ .

[3] حاشية الشهاب ٢٨١/٥ .

ومـــا هـــداني الله إليه هو أن التقديم والتأخير يفسره منهزم الكتاب والقرآن وسياق الكلام ، فالقرآن حين يذكر يأتي دالا على الهداية الإرشاد ، ويكثر مجيئه موصـــوفاً بالكمال في هذا الباب كقوله (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) [1] ويجئ (الكتاب) دالاً علـــى هـــذا المعنى ، ومسوفا لنفس الغرض أيضاً ، كقوله (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتنين) [2] حتى إذا أتبع هدايته بضلال الكفار كـــان الغـــرض الإنكار والتعجب من عدم الاهتداء بما هو بالغ حد الكمال في الهدايـــــة .

أما حين يعطف أحدهما على الآخر فلا بد أن يختلفا في الدلالة ، بحكم المغايرة الـــتي يتطلبها العطف ، حتى لا يكون من عطف الشئ على نفسه ، وهذه المغايرة ليســـت في الموصوف ، لأن كليهما يدل على هذا المنزل على محمد عليه السلام ، وإنما التغاير في الوصف ، فيظل القرآن دالاً على معنى البيان والهدى ، بحكم كونه متلوا عليهم يقرؤونه ويسمعونه ، أما الكتاب فيدل عليه من حيث هو مسطور في اللوح المحفوظ ، كشاهد ودليل إدانة على من يصدون عنه ، ولا يستجيبون لهديه ، فـــإذا كان السياق حديثاً عن الكفر ، ووعيدا بالعذاب يقدم الكتاب ، لأنه الأهم في تســـجيل الكفـــر والشـــهادة بإدانة الكافرين ، وإذا كان الموطن للاهتداء به والاســـتجابة لما فيه قدم القرآن باعتبار دلالته على كمال الهدى والبيان ، ومن ثم قـــدم الكـــتاب في سورة الحجر لتعقيبه بقوله تعالى : (**ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون وما أهلكنا مـــن قرية إلا ولها كتاب معلوم**) [3] وهو يلائم أيضا قوله تعالى : (**إنا نحن نزلنا**

---

[1] الإسراء ٩ .
[2] البقرة ٢ .
[3] الحجر ٣-٥ .

الذكر وإنا له لحافظون) لأن كونه مسطورا في اللوح المحفوظ يدفع الوهم في أن يضيع بضياع الحافظين له .

وتقدم القرآن في سورة النمل ، لأن الحديث عن اهتداء المؤمنين بنوره واستجابتهم لهديهم ، حيث جاء بعده (**هدى وبشرى للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة يوقنون**) أما مجئ قوله بعد ذلك (**إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لها أعمالهم**) فهو من التتميم الذي يعقب فيه الوعد بالوعيد ، وللإنكار عليهم بعدم الاهتداء مع وجود أبلغ هاد ، ولذلك فصل حديث الكفار عن حديث المؤمنين .

فآية الحجر أشبه بقوله تعالى : (**والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور والسقف المرفوع والبحر المسجور إن عذاب ربك لواقع ماله من دافع**) [1] .

حيث جاء الكتاب المسطور في اللوح المحفوظ دالاً على ما ذكرنا في سياق الوعيد ، ولعل المغايرة بين الوصفين واضحة في كلام الرازي : (والمعنى تلك الآيات آيات ذلك الكتاب الكامل في كونه كتاباً ، وفي كونه قرآناً مفيداً للبيان) [2] .

الترتيب على سبيل الترقي :

كما تكون بلاغة الترتيب في تقديم الأهم حين يتطلب الموقف المبادرة إليه ، إسراعاً بالوصول إلى الهدف المنشود من الكلام ، مثل تقديم البنين من قوله تعالى : (**يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه وصاحبته وأخيه وفصيلته التي تؤويه ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه**) [3]

---

[1] الطور ١ — ٨ .

[2] مفاتيح الغيب ٣٥٠/٥ — ٣٥١ .

[3] المعارج ١١ — ١٤ .

كذلـــك تكون البلاغة في الترقي من الأدنى إلى الأعلى ! ! كان الغرض رصد حركة النفس ، ومواكبة تطورها حتى تستقر على آخر ما رقى إليه ، كما في قوله تعـــالى : (**يـــوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه**) [1]

فالموضع الأول يصور لنا محاولة يائسة تتم في أعماق نفس المجرم ، وهو يتقلب في عـــذاب الله بعـــد أن أيقن أن ليس له من الله دافع ، فينقل إلينا من داخل هذه النفس إحساسها المروع بالألم وشدة وقع العذاب عليها ، فيبدو صاحبها وقد اختل تفكيره وشعوره حتى أصبح يتمنى ما يعلم أنه عين المستحيل ، ويقدم في سبيل نجاته المـــتوهمة أغلى ما كانت تضن به نفسه ، فيقدم على افتداء نفسه بمن كان بالأمس يفتديهم بنفسه ، مما يجسد هول العذاب وهوان نفس المعذب ، فكان البدء بالبنين أدل على الغرض وأوفى بالمقام .

يقول الطبري : (وبدأ جل ثناؤه بذكر البنين ثم بالصاحبة ثم بالأخ إعلاماً منه عـــباده أن الكافر من عظيم ما ينزل به يومئذ من البلاء يفتدي نفسه لو وجد إلى ذلك سبيلاً بأحب الناس إليه كان في الدنيا ، وأقربهم إليه نسباً) [2] .

أمـــا الموضـــع الـــثاني فهو يصور أقسى لحظات الترقب والانتظار في موقف الحساب ، حيث يترتب على الفصل فيه نعيم مقيم ، أو عذاب أليم ، فجاء ترتيب المعطوفات مواكباً حركة هذه النفس في ذهولها ، ودرجة فقد إحساسها بمن حولها بادئـــة بالأبعد ، وسيرا معها في انحسار هذا الإحساس عنها حتى تصل إلى درجة الانشـــغال والذهول عن أقرب الناس إليها ، ومن هم كالجزء منها ، فكان الترقي

---

[1] عبس ٣٤ – ٣٧ .

[2] تفسير الطبري ٧٥/٢٩ الحلبي .

من الأخ إلى أن يصل إلى الابن أقدر على تصوير حركة النفس وتتابع أطوارها في هـــذا الموقف ، وهو ما أحسن التعبير عنه جار الله الزمخشري حيث يقول : (وبدأ بـــالأخ ثم بالأبوين ، لأنهما أقرب منه ثم بالصاحبة والبنين ، لأنهم أقرب وأحب ، كأنه قال يفر من أخيه ، بل من أبويه ، بل من صاحبته وبنيه) [1]

وبذلـــك لا يكـــون المفســـرون قد قصروا في الكشف عن بلاغة الترتيب في الموطـــنين . لكنـــنا نجد باحثاً معاصراً يلوم المفسرين أنهم لم يلتفتوا إلى الفرق بين الموضعين ، وذلك لأنه قرأ ما كتبه الزمخشري ، و لم يقرأ ما كتبه الطبري ، فحسب أن أحداً لم يلتفت إلى بلاغة الترتيب في الموضع الأول .

يقـــول الباحث : (فهنا يقصد آية المعارج) يبدأ العطف بذكر الأبناء ، بينما ينـــتهي هناك بهم ، فلا يلتفت المفسرون -- فيما أعلم -- إلى مغزى هذا التغاير في ترتيب نسق المعطوفات ، لاختلاف الصورة الفنية باختلاف مقام التعبير ، وأغلب الظـــن أن ســـبب التفات المفسرين القدامى عن هذا المغزى ، إنما يرجع في أصله إلى مـــا سبقت الإشارة إليه من انصراف البلاغيين عن النظر الفني في بلاغة عطف المفـــردات) [2] .

والذي فات هذا الباحث أن الذي انصرف عن بلاغة العطف في المفردات هم البلاغيون ، أما المفسرون فمن التجني عليهم أن يقال إنهم انصرفوا عن بلاغة عطف المفـــردات ، ولو جمعت أسرار العطف التي أحصاها المفسرون في المفردات لكان منها ذخيرة هائلة تكفي وحدها لإقامة صرح شامخ للبلاغة التطبيقية ، وفي دراستنا هذه الدليل على ذلك .

---

[1] الكشاف ٤/٢٢٠ .

[2] بلاغة العطف في القرآن الكريم ١٠٥ — ١٠٦ .

ثم مـــا هو السر البلاغي في آية المعارج الذي لم يلتفت إليه البلاغيون ؟ يقول الباحـــث : (فإذا كان الموقف موقف البحث عن المنقذ والمعين والمفتدى -- وهذا هـــــو موضـــوع النص الثاني - فإن نسق العطف هنا يختلف لاختلاف الغرض الـــبلاغـــي . هنا نجد العطف يبدأ بذكر الابن فالزوجة فالأخ فالعشيرة التي تكون بها نصرة الرجل ، والتي يكون منها أهله الأدنون ، ثم من في الأرض جميعاً إذا كان له إلى ذلك سبيل) [1]

ولا أدري كيف تحول لدى الكاتب موقف الافتداء حيث يضطر المرء فيه إلى التضحية بكل ما يملك ومالا يملك لو استطاع سبيلاً في سبيل استنقاذ نفسه ، إلى طلـــب النصرة والعون حتى كان الموقف موقف استنصار . وليس موقف تضحية بـــالأهل والأحبة في سبيل النجاة ، والتعبير بقوله (يفتدى) شئ ، والبحث عن المنقذ والمعين كما ذهب الكاتب شئ آخر ، لكنه يمضي مع هذا التخيل معللاً عدم ذكر الأب في الآية بقوله : (والرجل عادة في هذه الحياة لا يلتمس العون من أبيه في موقـــف الخطر لمظنة العجز والشيخوخة) [2] هكذا لا يلتمس العون من أبيه ، ولكنه يلتمسه من امرأته ويلتمسه من الأطفال والعجزة كما هو صريح قوله تعالى (**ومن في الأرض جميعاً**) .

والمقارنـــة بـــين الوصفين بلا تكلف ولا إفراط ، أن الأول موقف من يفتدي نفســـه من عذاب واقع به ، فهو يقدم في سبيل ذلك أعز ما لديه ، ويبدأ بأغلاها أملاً في قبول الفداء . أما الموقف الثاني فهو موقف الفرار بالنفس ، ومحاولة النجاة أمـــام خطر محدق بها ، والفار يحاول التخلص مما يثقله ويعوق حركته ، فهو يبدأ بالقاء أهون الأشياء لديه وأرخصها ، حتى إذا دعا الأمر التخلص منها جميعاً كان

[1] بلاغة العطف في القرآن الكريم ١٠٨ .
[2] بلاغة العطف في القرآن الكريم ص١١٠ .

أغلاهـــا وأعزها على نفسه آخر ما تجود به النفس في سبيل بقائها ، فكان الأبناء آخر ما ينشغل عنهم .

الترقـــي في النفـــي :

تخـــتلف صـــيغ العطف في أسلوب الترقي من حيث ترتيب المعطوفات ، ففي الإثـــبات تـــستحق المبالغة إذا بدئ بالأدنى ، لأنه لو بدئ بالأعلى لما كان في ذلك الأدنى كـــبير جـــدوى ، كما في قوله تعالى : (**يوم يفر المرء من أخيه**) الآية لو ابـــتدئ بذكـــر البنين لكان ذكر ما بعده من فضول الكلام ، إذ من يفر من ابنه ففـــراره مـــن غيره أولى ، أما في النفي فالأمر بالعكس ، حيث يبدأ الترقي بنفي الأعلى ، ولو بدئ بنفي الأدنى لكان ذكر الأعلى بعده عبثاً ، ومن ثم دار الجدل في تفســـير الـــترقي والمبالغة في قوله تعالى : (**لا تأخذه سنة ولا نوم**) [1] حيث نفى الطـــيبي أن يكون من باب الترقي ، وجعله من التتميم ، وعلل ذلك بقوله : (إن قـــوله تعالى : (**لا تأخـــذه سنة**) يفيد انتفاء النوم بالطريقة الأولى على باب قوله " ولا تقـــل لهمـــا أف ولا تنهرهما " ثم جئ بقوله " ولا نوم " تأكيداً للنوم المنفي ضمناً ، ولو عكس كان من باب الترقي ، على معنى لا تأخذه سنة فكيف بالنوم ، كمـــا قـــال المصنف في قولـــه تعالى : (**لن يستنكف المسيح أن يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون**) كأنه قيل لن يستنكف الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح ، وقد نبهت في " الرحمن الرحيم " على أن التتميم أبلغ من الترقي) [2] .

أمـــا عمـــر الفارسي في الكشف فقد رفض القول بالتتميم ، وجعله من باب الترقي ، لأنه لا يشترط أن يكون الترقي من الأعلى إلى الأدنى ، فقد يراعى ذلك ،

---

[1] البقرة ٢٥٥ .

[2] فتوح الغيب ورقة ١٤٩ الجزء الأول .

وقد يراعي ترتيب الوجود كما هنا ، يقول : (قوله السنة ما قدم النوم) إيضاح للسنة بهذا العارض وتفرقة بينها وبين النوم ، لأن النعاس قد يكون ولا نوم ، وبالعكس ، واستدل على أنها غير النوم الخفيف كما توهم بعضهم . يقول عدي بن الرقاع :

وسنان أقصده النعاس فرنقت　　　في عينه سنة وليس بنائم

ومن هذا ظهر أن الترقي في مقام المبالغة لا يقتضي العكس ، حتى يجاب أنه على طريق التتميم ، تأكيداً للنوم المنفي ضمناً في قوله " لا تأخذه سنة " وإنما هو على أسلوب الإحاطة والإحصاء ، وراعى ترتيب الوجود والابتداء من الأخف فالأخف) [1] وهو نفس ما ذهب إليه السعد في حاشيته وأبو السعود والجمل [2]

غير أن الإمام محمد عبده له رأي بالغ الدقة في تفسير الترقي بما يتلاءم وبلاغة هذا الأسلوب ، والسبب في اهتدائه إلى هذا الوجه الحسن أنه لم يقتطع السنة والنوم من سياقهما ، كما صنع سواه ، وإنما نظر إلى الإعجاز في اختيار الفعل " تأخذ " دون (يعرض) أو (يطرأ) مثلاً فأصاب رحمه الله وأحسن يقول صاحب المنار : (قيل كان الظاهر أن ينفي النوم أولاً والسنة بعده على طريق الترقي ، وأجيب بأن ما في النظم جاء على حسب الترتيب الطبيعي في الوجود ، فنفى ما يعرض أولاً ثم ما يتبعه . وقد قال " لا تأخذه " دون لا تعرض له أولا تطرأ عليه مراعاة للواقع في الوجود ، فإن السنة والنوم يأخذان الحيوان عن نفسه أخذا ، ويستوليان عليه استيلاء ، وقال الأستاذ الإمام : إن ما ذكر في النظم الكريم ترق في هذا النقص ومن قال بعدم الترقي فقد غفل عن معنى الأخذ وهو الغلب والاستيلاء ، ومن

---

[1] الكشف ١/٤٤٠ – ٤٤١ .

[2] انظر حاشية السعد ١/٥٧٥ ، إرشاد العقل السليم ١/٢٤٨ ، الفتوحات الإلهية ١/٢٠٦ .

لا تغلــبه الســنة قد يغلبه النوم ، لأنه أقوى فذكر النوم بعد السنة ترق من نفى الأضعف إلى نفي الأقوى) ١ .

وقد ذهب صاحب المثل السائر إلى أن قياس الترقي في النفي البدء بالأعلى لكن القرآن خالف ذلك فوجب اتباعه دون أن يفسر وجه البلاغة فيما ورد من القرآن على غير هذا القياس ، وكأنه أمام وروده في القرآن يسوي بين تقديم الأدنى وتقديم الأعلــى ، يقــول ابن الأثير : (ومما ورد من ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى : (**مــا لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها**) فإن وجود المؤاخذة على الصغيرة يلزم منه وجود المؤاخذة على الكبيرة . وعلى القياس المشار إليه أولاً فينــبغي أن يكون لا يغادر كبيرة ولا صغيرة ، لأنه إذا لم يغادر صغيرة فمن الأولى ألا يغــادر كبيرة ، وأما إذا لم يغادر كبيرة فإنه يجوز أن يغادر صغيرة ، لأنه إذا لم يعف عن الصغيرة فيقضي القياس أنه لا يعفو عن الكبيرة ، وإذا لم يعف عن الكبيرة فيجوز أن يعفو عن الصغيرة ، غير أن القرآن الكريم أحق أن يتبع وأجدر بأن يقاس عليه لا على غيره ، والذي ورد فيه من هذه الآية ناقض لما تقدم ذكره) ٢ .

والــذي دفـــع صاحب المثل إلى التردد هو أنه فسر الآية في سياق المؤاخذة والعفــو ، مع أن الموقف موقف حساب ، الغرض فيه إبراز العدالة الإلهية بالمحاسبة عــلى كل ما يقدمه الإنسان ، ومن ثم كانت نكتة العطف هي الإحاطة والشمول وليســت الترقي ، وهذا ما رد به ابن أبي الحديد على ابن الأثير فقال : (فإن هذه الآية لم تذكر لبيان المؤاخذة والعفو ولا أن معنى قوله " لا يغادر صغيرة ولا كبيرة " العقاب والغفران ، بل معناه الإحصاء والعد ، ألا ترى إلى قوله سبحانه " **ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر**

---

[1] المنار ٣/٣٠ .

[2] المثل السائر – القسم الثاني ٢٠٧ .

صغـــيرة ولا كبـــيرة " ليس المراد فيه العقاب والغفران بل معناه الإحصاء والعد ، ألا ترى قوله " **إلا أحصاها** " فهو أمر راجع إلى إحاطة علم الباري سبحانه بأفعال العـــباد خفيها وظاهرها ، وجليلها ، فالذي توهمه هذا الرجل من كون هذه الآية لتفصيل أحوال المؤاخذة توهم باطل) ١ .

فهـــــو نـــوع آخـــر من أساليب العطف جاء المعطوف فيه لإفادة الإحاطة والشـــمول ، وليـــس الغرض منه الترقي لإفادة المبالغة ، وعلى غراره قوله تعالى : (**ولا يـــنفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا إلا كتب لهم**) ٢ ففيه إعلام من الله تعالى بأنه يحاسب على الأعمال كلها ، حقيرها وجليلها ، والترتيب في مـــثل هـــذا الأســـلوب قد يقدم فيه ما هو أكثر وقوعاً ، كما في تقديم النفقة الصغيرة على الكبيرة في الآية السابقة ، كما أشار العلامة أبو السعود ٣ وقد يقدم الأهم ، كما في قولـــه تعالى : (**وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في الســـماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر**) ٤ فإن الآية سيقت لبيان علم الله الشـــامل لدقـــائق الأمور وعظائمها ، خفيها وجليها ، وسلكت مسلك التفصيل وصـــولاً إلى ذلك : (**وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه**) فكان الأهم هو ما خفي من الأمور ودق ، فـــبدأ بـــه ، ثم عطف عليه ما هو جلي عظيم للإحاطة والشمول . يقول صـــاحـــب المـــنار (قدم ذكر الأصغر ، لأنه هو الأهم في سياق العلم بالخفي ، وعطـــــف علـــيـــه الأكبر لإفادة الإحاطة ، وكون الأكبر لا يكبر عليه كما أن الأصغر لا يعزب عنه) ٥ .

---

[1] الفلك الدائر على المثل السائر ٢٣٩ .

[2] التوبة ١٢١ .

[3] إرشاد العقل السليم ٤/١١١ .

[4] يونس ٦١ .

[5] المنار ١١/٤١٤ .

وقد يكون الغرض نفي توهم إثبات الكبيرة ، كما ذهب إلى ذلك الكرخي ، ونقله عنه الجمل : (فإن قيل فأي حاجة إلى ذكر الأكبر فإن من علم الأصغر من الذرة لابد وأن يعلم الأكبر ، فالجواب لما كان الله تعالى أراد بيان إثبات الأمور في الكتاب فلو اقتصر على الأصغر لتوهم متوهم أنه يثبت الصغائر ، لكونها محل النسيان ، وأما الأكبر فلا ينسى فلا حاجة إلى إثباته فقال الإثبات في الكتاب ليس كذلك ، فإن الأكبر مكتوب فيه أيضاً) [1] .

وقد ذهب الشهاب الخفاجي إلى أن حقيقة الترقي البدء في النفي بالأعلى ، وفي الإثبات بالأدنى ، هذا إذا جاء على حقيقته . أما إذا خرج إلى المجاز فإنه يصح عكس هذا الترتيب في النفي يقول الشهاب : (فإن قلت : الترقي في الإثبات يكون من الأدنى إلى الأعلى ، وفي النفي عكسه ، لأنه لا يلزم من فعل الأدنى فعل الأعلى ، بخلاف النفي ، قلت : هذا إذا كان على ظاهره ، فإن كان كناية عن العموم كما هنا (يقصد قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة) جاز) [2] .

أما قوله تعالى : (**لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون**) [3] فإن الترقي فيه جاء على طريقة الترقي في الإثبات لأنه وإن كان ظاهره منفياً إلا أن الاستنكاف بمعنى النفي من حيث إنه رفض ، ونفي النفي إثبات ، ومن ثم حكم الزمخشري بأفضلية الملائكة ، بناء على ما يفيده أسلوب الترقي ، قال : (فإن قلت : من أين دل قوله " ولا الملائكة المقربون " على أن المعنى ولا من فوقه ؟ قلت : من حيث إن علم المعاني لا يقتضي غير ذلك ، وذلك أن الكلام إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم في رفع المسيح عن منزلة العبودية ، فوجب أن يقال لهم لن يترفع المسيح عن العبودية ، ولا من هو أرفع منه درجة ، كأنه قيل لن يستنكف الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح .

---

[1] الفتوحات الإلهية ٣/٤٦٠ .

[2] حاشية الشهاب ٦/١٠٨ .

[3] النساء ١٧٢ .

ويـــدل علـــيه دلالــــة ظاهرة بينة تخصيص المقربين ، لكونهم أرفع الملائكة درجة وأعلاهم منزلة) [1] .

وهـــــذا يتوافق مع نزعـــة الاعتزال فيه ، لأن المعتزلة يفضلون الملائكة على الأنبـــياء ، مما دعا الكثيرين إلى التصدي له ، وخاصة ابن المنير . وذهب الطيبي إلى أن (الأســلوب من باب التتميم والمبالغة لا الترقي ، وذلك أن قوله تعالى : **(إنما الله إلـــه واحد)** إثبات للتوحيد على القصد ، وتقرير لصفة الفردانية على الوجه الأبلغ ، لأن المعنى ما الله إلا واحد فرد في الإلهية ، لا شريك له فيها ، ولا يصح أن يســـمى غـــيره إلهاً ، وأن قوله " له ما في السموات وما في الأرض " إثبات لصفة المالكية والخالقية على الاختصاص أيضاً . وذلك بتقديم الظرف على المبتدأ ، وفيه أن ما ســـواه مملوكه . وتحت تصرفه وتدبيره ، ومن جملته المسيح والملائكة ، وكل ما عبد مـــن دون الله) [2] .

أمـــا الفارســـي في الكشف فقد فسر الآية بما يبرز بلاغة العطف في أسلوب الترقـــي وســـلم مـــن الاعتزال ، وهو دليل على عمق إدراكه رحمه الله . يقول : (الذي يقتضيه علم المعـــاني ويصدقه الذوق الخالي من العصبية من الجانبين ، أنه لا يســـتنكف المســـيح ولا مـــن أولى مـــنه بأن يرفع شأنه عن العبودية ويتوهم الاستنكاف فيه ، ولا شك أن الملائكة عليهم السلام لا سيما المقربين منهم ، لهم مـــن التصرف في الأكوان بإذن الله تعالى والاطلاع على المغيبات بإعلام منه مالا يقايس خوارق عيسى عليه السلام به ، وكفى بما جرى على المؤتفكات بريشة من جناح جبريل عليه السلام آية . وكان سبب ترفع النصارى بعيسى عليه السلام عن هذا العزو ما فيه من العلم والقدرة الخارجة عما ألفوه في البشر ، فورد الكلام رداً

---

[1] الكشاف ١/٥٨٦ – ٥٨٧ .

[2] فتوح الغيب ١/٢٣٤ .

لهـــم عـــلى مقتضى مذهبهم ، وليس الكلام مسوقاً لحديث التفضيل ، وهذا بين مكشوف) [1]

وعلى ذلك لا يخرج هذا الأسلوب عن عطف الترقي ولا تذهب المبالغة منه ، ولا يفهـــم منه مع هذا أفضلية الملائكة على الأنبياء في القرب من الله تعالى وسمو المنزلـــة لديه ، وإنما الأفضلية كما حددها السياق فيما توهم من أجله ترفع المسيح عن العبادة لعظم خلقه وأفعاله ، وللملائكة في ذلك قصب السبق .

شـــبهة الترقـــي :

ربما يختلط الأمر في بعض صور العطف التي يوهم ظاهرها الترقي في الإثبات ، ولكنهـــا جـــاءت في نظم القرآن مخالفة للمعهود من المبالغة ، بذكر الأعلى بعد الأدنى ، فإذا أمعنا النظر وجدنا أنها ليست من هذا الباب ، والمثال على ذلك قوله تعـــالى : (**قالوا أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون**) [2] وقوله : (**أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون**) [3] فلا شك أن صيرورتهم تراباً أبعد وأعرق في الغرابة من كونهم عظاماً ، ومن ثم لا يكون ذكر العظام على طريقة الـــترقي مفيداً للمبالغة ، لذا ذهب البعض إلى القول بأنه جاء على طريق التنزل في الإنكـــار من الأعلى إلى الأدنى ، وذهب آخرون إلى أن العطف للتأكيد وهو ما لم يرتضه الشهاب حيث قال : (ذكر ترابا يكفي ، ويغني عن ذكر العظام ، وكونه للتنزل في الإنكار أو للتأكيد لا يرجحه ، بل يجيزه ، فكأنه تصوير لحال ما يشاهده من الأجساد البالية ، من مصير اللحم وغيره تراباً عليه عظام نخرة ، ليذكره ويخطر بباله ما ينافي مدعاه) [4]

---

[1] الكشف ١/٦٩٩ – ٧٠٠

[2] المؤمنون ٨٢ .

[3] المؤمنون ٣٥ .

[4] حاشية الشهاب ٧/٢٧١ .

والذي أراه أن ذلك ليس من الترقي ، وإنما القصد فيه إلى إنكار حقيقة البعث بإيراد شبهتين : أولاهما أن الأجزاء حين تصير تراباً يختلط بغيره من أجزاء الأرض يصبح من المستحيل تمييزها وفصلها ، تمهيداً لإعادتها ، وهذا طعن في كمال العلم ، والثانية أن العظام بعد أن تبلى وتفسد يستحيل معها الإعادة إلى ما كانت عليه ، وهذا طعن في كمال القدرة ، ومن ثم لا يكون الغرض من العطف هو الترقي ، ولكن الجمع بين دليلين على عدم إمكانه ، ولذا يجئ الاستدلال بالتراب وحده حين يكون الغرض إلى الطعن في علم الله ، كما في قوله تعالى : (**فقال الكافرون هذا شئ عجيب أئذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد**) ولذا رد الله عليهم بقوله : (**قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ**) [1] فأثبت الله تعالى ما استنكروه من العلم . وقد يجئ ذكر العظام وحدها إذا كان الغرض الطعن في قدرة الله ، كما في قوله تعالى : (**أئنا لمردودون في الحافرة أئذا كنا عظاماً نخرة**) [2] ورد الله عليهم بقوله : (**فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة**) [3] إثباتاً لقدرته على البعث والإعادة .

أما إذا اجتمع التراب والعظام فكثيراً ما يبدأ بذكر التراب ، لأنه الأهم في نظرهم ، فهو أكثر غرابة واستبعادا ، وقد يبدأ بذكر العظام ترقياً معهم في الإنكار وتصاعداً في الرد عليهم ، كما في قوله تعالى : (**أئذا كنا عظاماً ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً**) . ورد الله عليهم بقوله : (**قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة**) [4]

---

[1] ق ٣ – ٤ .
[2] النازعات ١٠ – ١١ .
[3] النازعات ١٣ ، ١٤ .
[4] الإسراء ٤٩ – ٥١ .

فالــرفــات يشـــير إلى تفتت العظام وتفرقها ، واختلاطها بغيرها من أجزاء الأرض ، وهـــو يعطي مدلول التراب في قوله : (**وكنا تراباً وعظاماً**) ولذا فسر مجـــاهد الرفات هنا بالتراب [1] وقرر الرازي معناه بما يؤول إلى التفرق والاختلاط بأجـــزاء العالم . يقـــول الرازي : (قول الواحدي رحمه الله الرفت : كسر الشئ بـــيدك ، تقول رفته أرفته بالكسر كما يرفت المرء العظم البالي ، والرفات الأجزاء المتفتـــتة من كل شئ يكسر ، ويقال رفت عظام الجذور رفتا إذا كسرها ، ويقال للتبن الرفت لأنه دقائق الزرع . قال الأخفش : (رفت رفتا فهو مرفوت) ، نحو حطم حطما فهو محطوم ، والرفات والحطام الاسم كالجذاذ والرضاض والفتات ، فهـــذا مـــا يتعلق باللغة ، أما تقرير شبهة القوم فهي أن الإنسان إذا مات جفت أعضـــاؤه وتناثرت وتفرقت في حوالي العالم ، فاختلط بتلك الأجزاء سائر أجزاء العالم) [2] فإذا كانوا يستبعدون الإعادة بعد كونهم تراباً وعظاماً فإن الله قادر على إعادتهم لو كانوا أكثر من ذلك بعدا ، بأن يكون حجارة أو حديداً .

ولم أجد من استثمر نكتة العطف هذه غير الفخر الرازي - رحمه الله - حيث قال مقررا شبهة المشركين في هذه الآية : (إن هذا الإشكال لا يتم إلا بالقدح في كمال علم الله وفي كمال قدرته ، أما إذا سلمنا كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات فحينـــئذ هذه الأجزاء وإن اختلطت بأجزاء العالم إلا أنها متمايزة في علم الله تعالى ولمـــا ســـلمنا كونه تعالى قادراً على كل الممكنات كان قادراً على إعادة التأليف والتركيـــب والحياة والعقل إلى تلك الأجزاء بأعيانها . فثبت أنا متى سلمنا كمال علم الله تعالى وكمال قدرته زالت هذه الشبهة بالكلية) [3] .

---

[1] انظر معالم التنزيل ١٩١/٥ .
[2] مفاتيح الغيب ٤٠٣/٤ .
[3] مفاتيح الغيب ٤٠٣/٥ .

الواو ودلالتها على الجمع

الجمـــع أحد المعاني التي قررها النحاة للواو ، وهو معنى لازم لها لا يفارقها ، سواء كانت عاطفة أم غير عاطفة وهو صريح قول أبي على الفارسي : (إن الواو إذا لم يكن بدلاً من حرف الجر يلزم الدلالة على معنى الاجتماع)[1] ومن ثم حكم الفارســي بعــدم دلالتها على الترتيب وصلاحيتها للمعية دون غيرها من حروف العطف (فقد تبين من هذا أن المعنى المختص به هذا الحرف الاجتماع ، ولذلك لم يكــن فيها دلالة على الترتيب ، ولذلك يستعملونها أيضاً في المواضع التي يقصدون فيهــا الجمــع دون ســائر حروف العطف ، كقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللــبن) .[2]

فـــإذا كانــت الــواو للعطف أضيف إلى دلالتها على الجمع دلالتها على التشريك ، يقول المالقي : (ومعناها الجمع والتشريك ، ولا تخلو عن هذين المعنيين في عطف المفردات)[3] .

إلا أن معنى الجمع الذي حكم النحاة بلزومه لها لم يسلم من الاعتراض ، حيث تــوارد علــيه بعض النماذج التي لا يظهر معنى الجمع فيها ، مما اضطر النحاة إلى تأويل الواو فيها بمعنى " أو " حتى صارت دلالتها على التخيير والإباحة موضعاً من مواضعها ، كواو الحال والاستئناف والمعية ، يقول الهروي وهو يستقصي مواضع الـــواو التي أوصلها اثنى عشر موضعاً : (وتكون بمعنى أو في التخيير كقوله عز وجـــل : فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع " المعنى : أو ثلاث أو رباع)[4] .

---

[1] الإغفال ١٦٤ .
[2] السابق ١٦٥ — ١٦٦ .
[3] وصف المعاني ٤١٠ .
[4] الأزهية ٢٤٢ .

وذهب الزمخشري إلى أن دلالة الواو على الجمع ليست دلالة قاطعة ، فهي كما تحتمل الجمع تحتمل الإباحة أيضاً ، والمقام وحده هو الذي يحدد هذه الدلالة أو تلك ، ولذا صرح بأن الواو في قوله تعالى : (**فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم**) [1] ليست صريحة الدلالة على الجمع ، فجاء قوله : " تلك عشرة كاملة " ، لنفي توهم الإباحة .

يقول الزمخشري (الواو قد تجئ للإباحة في نحو قولك جالس الحسن وابن سيرين ، ألا ترى أنه لو جالسهما جميعاً أو واحدا منهما كان ممتثلاً) [2] وهو يعني بذلك كما صرح القطب الرازي في حاشيته : (أن الواو في قوله " وسبعة إذا رجعتم " ليس نصاً قاطعاً في الجمع ، بل قد يكون بمعنى أو ، كما في قوله تعالى (**مثنى وثلاث ورباع**) وقولك جالس الحسن وابن سيرين ، فذكر قوله (عشرة) لنفي هذا التوهم) [3] .

وقد صرح ابن هشام أن خروج الواو عن معنى الجمع إلى معنى أو على ثلاثة أقسام : فهي تأتي بمعناها في التقسيم أو الإباحة كما هو رأي الزمخشري أو التخيير ، ونقل عن بعضهم أن الواو حين تأتي دالة على التخيير تكون دلالتها مجازية لا حقيقية [4] .

ويبدو أن تفسير الواو بمعنى أو في بعض آيات القرآن الكريم كان محاولة لتصحيح المعنى ، وليس سعياً لاكتشاف بلاغة العطف بها ، وهو يعتمد على معنى الجمع اللازم لها ، وإن خفي في بعض النصوص .

---

[1] البقرة ١٩٦ .
[2] الكشاف ٣٤٥/١ .
[3] حاشية ٣٤٥/١ .
[4] راجع المغني ٣٣/٢ .

ولم يكن الزمخشري حين أجاز احتمال الإباحة في قوله تعالى : (**وسبعة إذا رجعتم**) معتمداً على حسه البلاغي بقدر تلفته إلى أقوال النحاة ، وإلا فإن إفادة الواو الإباحة يجب أن لا يصار اليه إلا حين يتعذر الجمع ، ولا ضرورة له هنا غير محاولة البحث عن سر مجئ قوله تعالى : (**تلك عشرة كاملة**) ، فهي في رأي الزمخشري فذلكة غرضها نفي توهم الإباحة الذي تحتمله الواو ، ولو كان هذا هو الغرض لما كان لقوله تعالى : (**فتم ميقات ربه أربعين ليلة**) [1] فائدة ، لأن قوله : (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر) لا توهم للإباحة فيه بعد التصريح بقوله " وأتممناها " لكن الزمخشري اكتفى بترديد ما قاله الزجاج من قبل (والذي في هذا – والله أعلم _ أنه لما قيل – فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم – جاز أن يتوهم المتوهم أن الغرض ثلاثة أيام في الحج أو سبعة في الرجوع ، فأعلم الله عز وجل أن العشرة مفترضة كلها ، فالمعنى : المفروض عليكم صوم عشرة كاملة على ما ذكر من تفرقها في الحج والرجوع) [2] .

وكان يكفي الزجاج والزمخشري القول بأن الجملة جاءت مؤكدة على إكمال صوم هذه الأيام ، ومحذرة من التقصير أو التراخي في إتمام هذا العدد ، وهو ما ارتضاه الطبري فقال : (وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال معنى ذلك تلك عشرة كاملة عليكم فرضنا إكمالها ، وذلك أنه جل ثناؤه قال : " فمن لم يجد الهدى فعليه صيام ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا رجع ثم قال تلك عشرة أيام عليكم إكمال صومها لتمتعكم بالعمرة إلى الحج ، فأخرج ذلك مخرج الخبر ومعناه الأمر بها) [3] .

---

[1] الأعراف ١٤٢ .

[2] معاني القرآن وإعرابه ٢٥٨/١ .

[3] تفسير الطبري ١٠٩/٤

ولنتأمل الآن دلالة الجمع وبلاغته في الأمثلة التي خفي فيها هذا المعنى

١- الترقي لإبراز التفاوت :

يقول تعالى : (**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم**) [١] .

قال العكبري (والواو في ثلاث ورباع ليست للعطف الموجب للجمع في زمن واحد ، لأنه لو كان كذلك لكان عبثاً ، إذ من أدرك الكلام يفصل التسعة هذا التفصيل ، ولأن المعنى غير صحيح أيضاً ، لأن مثنى ليس عبارة عن ثنتين فقط ، بل عن ثنتين ثنتين ، وثلاث عن ثلاث ثلاث ، وهذا المعنى يدل على أن المراد التخيير لا الجمع) [٢] .

وواضح أنه لجأ إلى تفسير الواو بمعنى التخيير دفعاً لمذهب الرافضة ، الذين حاولوا تفسير الجمع تفسيراً ملتوياً بعيداً عن ذوق هذه اللغة ووحي أساليبها ، وقد دفع الزجاج هذه السقطة بقوله : (فإن قال قائل من الرافضة إنه قد أحل لنا تسع ، لأن قوله – مثنى وثلاث ورباع – يراد به تسع ، قيل هذا يبطل من جهات : أحدها في اللغة أن مثنى لا يصلح إلا لاثنين اثنين على التفريق ، ومنها أنه يصير أعيى كلام لو قال قائل في موضع تسعة : أعطيك اثنين وثلاثة وأربعة يريد تسعة ، قيل تسعة تغنيك عن هذا ، لأن تسعة وضعت لهذا العدد كله) [٣] .

---

[١] النساء ٣ .

[٢] إملاء ما من به الرحمن ٢/١٨٦ – ١٨٧ .

[٣] معاني القرآن واعرابه ٢/٦

وقـــد ذهـــب الزمخشري إلى أن الواو دالة على معنى التخيير ، ولكنها تعطي بالدلالة على الجمع مالا تعطيه أو ، حيث يقول : (فإن قلت الذي أطلق للناكح في الجمـــع أن يجمع بين ثنتين أو ثلاث أو أربع ، فما معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع ؟ قلت الخطاب للجميع ، فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما أراد من العدد الذي أطلق له ، كما تقول للجماعة اقتسموا هذا المال ، وهو ألف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة ولو أفردت لم يكن له معنى . فإن قلـــت فـــلم جاء العطف بالواو دون أو ؟ قلت : كما جاء بالواو في المثال الذي حذوته لك ، ولو ذهبت تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين أو ثلاثة ثلاثة أو أربعـــة أربعة ، علمت أنه لا يسوغ لهم أن يقتسموه إلا على تثنية ، وبعضه على تثليث ، وبعضه على تربيع وذهب معنى تجويز الجمع بين أنواع القسمة الذي دلت علـــيه الـــواو ، وتحريره أن الواو دلت على إطلاق أن يأخذ الناكحون من أرادوا نكاحهـــا مـــن النساء على طريق الجمع ، إن شاءوا مختلفين في تلك الأعداد وان شاءوا متفقين فيها محظورا عليهم ما وراء ذلك)[١] .

فالغرض إذن من الجمع تجويز الاختلاف بين المسلمين في عدد الزوجات طبقاً لاختلاف أحوالهم وقدرتهم المالية والبدنية ، واستعدادهم النفسي لتحقيق العدالة بين من وكل الله أمانته إليهم وهذا وجه حسن .

لكـــني أرى مـــن ذلـــك للواو همساً يفصح عنه السياق والغرض العام الذي ذكرت الآية من أجله ، وهو التأكيد على وجوب مراعاة العدل ، حرصاً على أداء الأمانـــة الـــتي تعلقت برقاب الرجال ، ومنعاً لاستغلال القدرة والقوة التي يملكها الـــرجل في مقابلـــة ضعف من فقدن العائل من اليتامى ، أو من فقدن العصبة من

[١] الكشاف ١/٤٩٧ .

الأزواج ، فالآيـــة مسوقة للتأكيد على وجوب العدل ، ومراقبة الله في تحريه بين النساء ، وقد ذكر في مناسبتها أن المسلمين بعد نزول الآيات التي تحذر من الاعتداء على حقوق اليتامى ، وأكل أموالهم بالباطل تخوفوا من الزواج باليتامى ، خوفاً من الوقـــوع تحت طائلة عقاب الله ، فلفت الله أنظارهم إلى أن تحري العدالة والخوف مـــن الظلم يجب ألا يقتصر على اليتامى ، بل يجب أن يكون سمة تعامل الرجل مع جمـــيع النساء اللاتي يكل الله أمرهن اليه . ومن ثم كان التشريع بألا يزيد عدد من يجتمعن في عصمة الرجل على الأربع ، منبهاً إلى أن هذا جهد الطاقة من الإنسان ، ثم رتب العدد على سبيل الارتقاء ، ملوحاً بأن الأربع ليست مباحة في واقع الأمر إلا للفئة القادرة على البذل والعدل معاً ، وهم قليل من قليل . كما أن نهاية العدد هو غاية القدرة الإنسانية التي تنتهي عندها الإباحة في الجمع .

هـــذا هـــو وحي المناسبة كما ذكر القرطبي نقلاً عن الضحاك والحسن وغيرهما (أن الآية ناسخة لما كان في الجاهلية ، وفي أول الإسلام من أن للرجل أن يتزوج من الحرائر ما شاء ، فقصرهن الآية على أربع ، وقال ابن عباس وابن جبير وغيرهمـــا : والمعنى وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فكذلك خافوا النساء ، لأنهم كانوا يتحرجون في اليتامى ، ولا يتحرجون في النساء) [1] .

ففي الترتيب على هذا النظم تحذير للرجل أن ينتقل من عدد إلى عدد أعلى منه إلا بعـــد مراجعة نفسه ، وقياس قدراته على البذل والعدل ، ولو جاء التعبير بأو لأوحـــى التخيـــير فيهـــا بالمساواة بين الأعداد ، وفات غرض الترقي الذي أفاده العطـــف ، والـــذي ينبئ عن تفاوت أحوال المخاطبين في قدراتهم ، فتتفاوت معه حاجـــتهم إلى هذا العدد أو ذاك . وهذا ما يشعر به قول الطبري : (إما مثنى إن

---

[1] تفسير القرطبي ١٥٨٢ .

أمنتم الجور من أنفسكم فيما يجب لهما عليكم ، وإما ثلاث إن لم تخافوا ذلك ، وإما أربع إن أمنتم ذلك فيهن . يدل على صحة ذلك قوله [1] فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " لأن المعنى فإن خفتم في الثنتين فانكحوا واحدة . ثم قال : وإن خفتم ألا تعدلوا أيضاً في الواحدة فما ملكت إيمانكم) [1]

المبالغة في الجمع :

(يا أيها الذين آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً) [2] .

اختلف شراح الكشاف حول عبارة الزمخشري " ومن يكفر بشئ من ذلك " هل قصد معنى " أو " أو أراد تعلق الحكم بكل فرد من المتعاطفات على حدة لا تعلقه بالمجموع ؟

يقول القطب الرازي : (" بشئ من ذلك " إشارة إلى قوله بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وهو جواب لما يمكن أن يقال : كلمة الواو تفيد الجمع ، فالضلال إنما نيط بمجموع هذه الأمور ، فالكفر ببعضها لا يوجب الضلال أجاب بأن الواو بمعنى أو يعني (ومن يكفر بشئ منها) [3] .

أما السعد فيقول (قوله (ومن يكفر بشئ من ذلك) المذكور في قوله " بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل " لأن الحكم المتعلق بالأمور المتعاطفة بالواو قد يرجع إلى كل واحد ، وقد يرجع إلى المجموع ، والتعويل على

---

[1] تفسير الطبري ٥٤٦/٧ – ٥٤٧ .

[2] النساء ١٣٦ .

[3] حاشية القطب ٧٩٧/١ .

القـــرائن ، وههنا قد دلت القرينة على الأول ، لأن الإيمان بالكل واجب ، والكل ينتفي بانتفاء البعض ، ومثل هذا ليس من جعل الواو بمعنى أو في شئ فليتأمل)[1] .

والـــذي أراه أن الجمع هنا مقصود للمبالغة ، لأن الآية دعت إلى الإيمان بالله ورسله وكتبه ، وذلك يفهم منه أن الكفر بأي منها كفر بالجميع ، فجاءت الواو مؤكـــدة على كمال الضلال لمن جمع في الكفر بين الأمور المتعاطفة كلها ، ولذا وصفه الله بالضلال البعيد ، فكأنه يقول إذا كان الكفر بواحد منها ضلالاً فكيف إذا كفـــر بالجميع ، هل بعد ذلك ما هو أبعد ضلالاً منه ؟ فهذه المبالغة في وصف كمال ضلالهم هي بلاغة الجمع بالواو ، وعلى غراره جاء قوله تعالى : (**ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله**)[2] يقول الشهاب : (وقوله صفات لموصوف واحد) لأنها نزلت في مسطح ، وهو متصف بها ، فالعطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع على ظاهره لما مر ، وقوله أبلغ ، أي في إثبات استحقاق الإيتاء لهذه الصفات ، لأن من اتصف بواحدة منها إذا استحقه فمن جمعها بالطريقة الأولى)[3] .

المبالغة في الاستقصاء :

" إنمـــا الصـــدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله "[4]

اختلف الفقهاء في مصارف الزكاة طبقاً لما تفيده الواو من الإشراك والجمع . يقـــول البيضـــاوي : (وظاهر الآية يقتضي تخصيص استحقاق الزكاة بالأصناف

---

[1] حاشية السعد ١٦٦/٢ .

[2] النور ٢٢ .

[3] حاشية الشهاب ٣٦٧/٦ .

[4] التوبة ٦٠ .

الثمانية ، ووجوب الصرف إلى كل صنف وجد منهم ، ومراعاة التسوية بينهم ، قضـــية الاشتراك ، وإليه ذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه . وعن عمر وحذيفة وابن عباس وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين جواز صرفها إلى صنف واحد ، وبه قال الأئمة الثلاثة ، واختاره بعض أصحابنا . وبه كان يفتي شــــيخي ووالــدي رحمهما الله تعالى . على أن الآية بيان أن الصدقة لا تخرج منهم لا إيجاب قسمها عليهم)[1] .

ويفهـــم من ذلك أن الرأي الغالب هو جواز صرفها إلى صنف واحد ، فلماذا إذن لم يؤت بأو بدلاً من الواو ؟

والجـــواب من وجهين : الأول أن الآية جاءت رداً على من يلمز الرسول في الصدقات ، وفي طريقة توزيعها ، وهو ما حكاه القرآن قبل هذه الآية (**ومنهم من يــلمــزك في الصــــدقات فــإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون**)[2]

فجاءت هذه الآية تلجم أفواه المنافقين بأن توزيع الصدقات لا يخضع للرغبات والأهواء ، وإنما هو خاضع لتشريع إلهي ، يقصر صرفها على هؤلاء الأصناف دون غيرهم ، وهو ما يفهم من الحصر بإنما ، فالحكم متعلق بالمجموع ، وهو ما أوضحه أبــو الســــعود في قولــه : (إنما الصدقات " شروع في تحقيق أحقية ما صنعه الرســـول ﷺ من القسمة ببيان المصارف ، ورد لمقالة القالة في ذلك ، وحسم لأطماعهم الفارغة ، المبنية على زعمهم الفاسد ، ببيان أنهم بمعزل من الاستحقاق ، أي جـــنــس الصدقــات المشــتملة على الأنواع المختلفة (للفقراء والمساكين)

---

[1] أنوار التنزيل ١/٤٢٠ – ٤٢١ حلبي .
[2] التوبة ٥٨ .

أي مخصوصة بهؤلاء الأصناف الثمانية الآتية لا تتجاوزهم إلى غيرهم ، كأنه قيل إنما هي لهم لا لغيرهم ، فما للذين لا علاقة بينها وبينهم يقولون فيها ما يقولون ؟) [1] .

والوجه الثاني أن هذه الصدقات وإن صح صرفها إلى أحد هذه الأصناف ، إلا أن الجمع فيه إشعار بتحري إيصال هذه الصدقات إلى مجموع هذه الأصناف حتى لا يضيع صنف منها ، فلو جيء بأو لكان التخيير مؤدياً إلى إهمال أحد الأصناف أو بعضها فتضيع فائدة التشريع في سد حاجات ذوي الحاجة من جميع أفراد المجتمع ، على أنه إذا أبيح للأفراد أداء صدقاتهم إلى أي صنف من هؤلاء فعلى الحكام أن يتحروا الوفاء بحاجات جميع الأصناف في توزيع أموال الأمة . ولعل هذا المعنى الخفي هو الذي وجه الإمام الشافعي رضي الله عنه ، وهو العليم بأسرار هذه اللغة ودقائق البيان فيها .

الفرق بين الجمع في النفي والإثبات :

إذا كان الجمع بالواو في الإثبات يفيد المبالغة في تعلق الحكم بالمجموع ، فإنه في النفي يكون عكس ذلك ، فتكون أو أدل على المبالغة ، وهذا ما تنبه إليه الزمخشري في قوله تعالى : (**ولا تطع منهم آثما أو كفوراً**) [2] حيث قال : (" فإن قلت : معنى " أو " ولا تطع أحدهما ، فهلا جئ بالواو ليكون نهياً عن طاعتهما جمعياً ؟ قلت : لو قيل ولا تطعهما جاز أن يطيع أحدهما ، وإذا قيل لا تطع أحدهما علم أن الناهي عن الطاعة أحدهما عن طاعتهما جميعاً أنهى) [3] .

---

[1] إرشاد العقل السليم ٧٦/٤ .
[2] الإنسان ٢٤ .
[3] الكشاف ٢٠٠/٤ .

ولذا لا يفيد العطف بالواو هذا الاستقصاء في النفي ، إلا إذا أعيد حرف النفي كما في قوله تعالى : (**لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً**) [1] .

وهذا سر مجئ العطف بالواو في قوله تعالى : (**قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله**) [2]

فإنك تلمس في العطف بالواو مبالغة خفية ، وهي أن حبهم لله ورسوله يجب أن يكون أعظم من حبهم لنوع منها على الانفراد ، ومن حبهم لها مجتمعه ، وذلك قمة الصدق والإخلاص والكمال في الحب لله ولرسوله ، فلما جاءت هذه الصورة بالنفي جاء العطف بأو في قوله تعالى : (**لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر ، يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم**) [3] لأن كمال المبالغة في نفي مودة أي منهم لا في نفي مودتهم مجتمعين .

الجمع وصياغة التشبيهات المركبة :

التفت عبدالقاهر إلى معنى الجمع المطلق في الواو حين حكم على التشبيهات التي تدخل الواو العاطفة بين أجزائها بأنها من التشبيهات المتعددة لا المركبة ، وذلك لأن صور التشبيه تنتزع هيئاتها من أوصاف المشبه به ، فإن كانت هذه الأوصاف مجموعة بالواو ، فإن الواو بين الصفات تدل على الاستقلال والكمال ، مما يحول دون المزج الذي تصير معه الصفات هيئة واحدة تكون صورة التشبيه المركب ، ولذا فرق عبدالقاهر بين قولك : هو يصفو ويكدر ، وقولك يصفو ثم يكدر . فإن

---

[1] آل عمران ١٠

[2] التوبة ٢٤ .

[3] المجادلة ٢٢ .

الــواو بدلالتها على الجمع المطلق خالياً من الترتيب وبما فيها من معنى الاستقلال تبرز كلا من الصفاء والكدر وصفاً قائماً بذاته ، لا يقبل الانصهار في هيئة واحدة مركـبة بخلافها مع الفاء أو ثم ، فإن الوصفين يصيران بالتعاقب صفة واحدة تشبه الخـيط الممـتد المتصل ، بعد أن كانا كالخطين المتوازيين ، ومن ثم أدت الفاء إلى الاتصال والتركيب في قول كثير عزة :

كما أبرقت قوماً عطاشاً غمامة فلمـا رأوها أقشعت وتجلت

وقامت الواو بدور الفصل والتمايز في قولهم : هو يصفو ويكدر .

يقــول عبدالقاهر (فإن قلت : فهذا يلزمك في قولك (هو يصفو ويكدر) وذلك أن الاقتصار على أحد الأمرين يبطل غرض القائل وقصده أن يصف الرجل بأنه يجمع الصفتين وأن الصفاء لا يدوم .

فـالجواب أن بين الموضعين فرقاً وإن كان يغمض قليلاً ، وهو أن الغرض في البيت أن يثبت ابتداء مطمعاً مؤنساً أدى إلى انتهاء مؤيس موحش ، وكون الشيء ابـتداء لآخر هوله انتهاء معنى زائد على الجمع بين الأمرين ، والوصف بأن كل واحد منهما يوجد في المقصود ، وليس لك في قولك يصفو ويكدر أكثر من الجمع بين الوصفين ، ونظير هذا أن تقول هو كالصفو بعد الكدر ، في حصول معنى يجب معه ربط أحد الوصفين بالآخر في الذكر ، ويتعين به الغرض ، حتى لو قلت يكدر ثم يصـفو ، فجئـت بثم التي توجب الثاني مرتباً على الأول ، وأن أحدهما مبتدأ والآخر بعده صرت بالجملة إلى حد ما نحن عليه من الارتباط ، ووجوب أن يتعلق بمجموعهما ، ويوجد الشبه إن شئت مما بينهما على التشابك والتداخل دون التباين والتزايل)[1] .

---

[1] اسرار البلاغة ١/٢٢١ .

فكما أدت الفاء إلى الاتصال بحكم الترتيب فيها ، وصنعت التركيب في بيت كثير وقفت الواو حائلاً دون التركيب ، ومنادية على التمايز والاستقلال في بيت أمرئ القيس :

كأن قلوب الطـير رطباً ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي

فهو كما يقول الشيخ (لم يقصد إلى أن يجعل بين الشيئن اتصالاً ، وإنما أراد اجتماعاً في مكان فقط)[1] .

فإذا كانت الواو للمعية أو الحال ، فإنها لا تنافي التركيب ، لأنها حينئذ تتجرد مـن معنى الاستقلال والتغاير ، ويكون ما بعدها في حكم التابع الذي يكون مع متبوعه صورة واحدة . كما في الصفات المتوالية بغير عطف ، يقول عبدالقاهر : (وإن جاءت الواو كانت واو حال كقوله :

كأنما المريخ والمشتري قدامه في شامخ الرفعة

وهي إذا كانت حالية فهي كالصفة في كونها تابعة ، وبحيث لا ينفرد بالذكر ، بل يذكر في ضمن الأول ، وعلى أنه من تبعه وحاشيته ، وهكذا الحكم في الطرف الآخر . ألا ترى إلى قوله : ليل تهاوي كواكبه .

فتهاوي كواكبه جملة من الصفة لليل ، وإذا كان كذلك فالكواكب مذكورة علـى سبيل التبع لليل ، ولو كانت مستبدة بشأنها لقلت ليل وكواكب)[2] ثم يقـول : (وبيت امرئ القيس على خلاف هذه الطريقة ، لأن أحد الشيئين فيه في الطرفين معطوف على الآخر)[3] .

---

[1] اسرار البلاغة ٢/٤٥ .

[2] اسرار البلاغة ٢/٥١ .

[3] أسرار البلاغة ٢/٥٢ .

وهـذا هو ما جرى عليه الزمخشري في قوله تعالى : (**مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع**) [1] حيث قال : (شبه فريق الكافرين بالأعمى والأصم ، وفريق المؤمنين بالبصير والسميع وهو من اللف والطباق ، وفيه معنيان : أن يشبه الفريق تشبيهين اثنين كما شبه امرؤ القيس قلوب الطير بالحشف والعناب ، وأن يشبه بالذي جمع بين العمى والصمم ، أو الذي جمع بين البصر والسمع ، على أن تكون الواو في والأصم وفي والسميع لعطف الصفة على الصفة . كقوله : الصابح فالغانم فالآيب) [2] فالواو على الوجه الأول من عطف موصوف على موصوف ، وهي للتنويع ، بناء على تشبيه بعض الكافرين بالأعمى وبعضهم بالأصم ، كما شبه امرؤ القيس بعض القلوب وهي الرطبة بالعناب ، وبعضها وهي اليابسة بالحشف ، ويكون في الآية أربع تشبيهات على سبيل الاستقلال .

وأما الوجه الثاني فإن الواو فيه عاطفة صفة على صفة وهي للجمع ، والتشبيه فيها على سبيل التعدد ، حيث شبه كلا من الفريقين بمن جمع بين صفتين ، الكافر بمن جمع بين العمى والصمم ، والمؤمن بمن جمع بين البصر والسمع ، وتلك صورة تشبيهات متعددة ، كقول عبدالقاهر : (ألا ترى أنك إذا قلت : زيد كالأسد بأساً ، والبحر جودا ، والسيف مضاء ، والبدر بهاء ، لم يجب عليك أن تحفظ في هذه التشبيهات نظاماً مخصوصاً ، بل لو بدأت بالبدر وتشبيهه به في الحسن ، وأخرت تشبيهه بالأسد في الشجاعة كان المعنى بحاله) [3] .

فحقيقة التشبيه لا تتغير بتقديم الصمم على العمى ، وقد تقدم قبلها قوله تعالى : (**ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون**) [4] وتقدم الصمم في

---

[1] هود ٢٤ .
[2] الكشاف ٢/٢٦٤ .
[3] اسرار البلاغة ٢١٩/١ .
[4] هود ٢٠ .

قوله تعالى : (**صمم بكم عمى**) [1] وهذا لا يعني أن التقديم خال من الغرض فليس في كتاب الله كلمة تتقدم أو تتأخر دون أن يكون لتقديمها أو تأخيرها أثر .

فالترتيب ههنا كما قال أبو السعود (لكون الأعمى أظهر وأشهر في سوء الحال من الأصم) [2] لكن هذا الأثر لا يغير من جوهر التشبيه .

ولذا جعل ابن المنير الوجه الثاني أشبه ببيت أمرئ القيس في تعدد التشبيه ، فقال : (وإنما ينظر بيت امرئ القيس على الوجه الثاني ، فإن مقتضاه أن كلا منهما شبه تشبيهاً واحداً ، ولكن في صفتين متعددتين) [3] .

وقد كان صاحب الكشف خير من أدرك الفرق بين الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشري وإن كان يرى مخالفاً للزمخشري أن الآية من التشبيه المركب ، يقول صاحب الكشف (قوله أن يشبه الفريق تشبيهين اثنين ، فعلى هذا قوله (مثل الفريقين) بمنزلة قول امرئ القيس (كأن قلوب الطيور رطباً ويابساً) وقوله كالأعمى والبصير بمنزلة العناب والحشف البالي . وكذا قوله (والأصم والسميع) هذا احتمال ، ويرد عليه أن الوجه الثاني أقرب إلى امرئ القيس ، لأن الجامع بين العمى والصمم شبه أحد الفريقين فهو بمنزلة العناب ، والجامع بين السمع والبصر شبه الفريق الثاني ، فهو بمنزلة الحشف ، ويجاب عنه بأن المضامة على هذا الوجه تعتبر في التشبيه فهو من التشبيه المركب ، ولا يشبه بيت امرئ القيس ، لأنه من تشبيه المفرد على ما نص عليه في سورة البقرة ، والاحتمال الثاني أن قوله (أن يشبه الفريق) أي كل واحد من الفريقين شبه تشبيهين اثنين بمعنى التنويع ، على معنى أن الكافر شبه بالأعمى وبالأصم ، أي بعضهم بمنزلة الأول ، وبعضهم بمنزلة

---

[1] البقرة ١٨ .
[2] ارشاد العقل السليم ٤/١٩٨ .
[3] الانصاف ٢/٢٦٥ .

الثاني ، وكذلك المؤمن ، بعضهم بمنزلة البصير وبعضهم بمنزلة السميع ، فكل من الفريقين على هذا بمنزلة قلوب الطير في شعر امرئ القيس ، إلا أنه صرح بتقسيم المشبه في البيت دون الآية ، وهذا الاحتمال فيه بعد ، وإن آثره سلمه الله ، إذ تقسيم الكفار إلى مشبه بالأول ومشبه بالثاني وكذلك المؤمنون غير مقصود إليه البتة بدليل نظائره في الآيات الأخر كقوله " وما يستوي الأعمى والبصير " وكقوله " ختم الله " الآية في الكفار الخلص وقوله " صم بكم عمى " في المنافقين ، والآية على التشبيه المركب أدل ، لما سبق من دلالة لفظ المثل عليه والمراد تشبيه حال هؤلاء الكفرة الصادين الموصوفين بالتصام عن آيات الله بحال من خلق أعمى أصم لا ينفعه إشارة ولا عبارة ، وحال هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات فانتفعوا بأسماعهم وأبصارهم اهتداء إلى الجنة ، وانكفاء عما كانوا خابطين فيه من ضلال الكفر والرجفة بحال من هو سميع بصير يستضيء بالأنوار في الظلام ويستفيء بمغانم الإنذار والإبشار فوزاً بالمرام)[1] .

أما البيضاوي فيسير في نفس الطريق الذي سار فيه الزمخشري غير أنه في الوجه الأول يرى إفراد المشبه وتعدد المشبه به ، حيث يشبه كل واحد من الكفار تشبيهين : مرة برجل أعمى ومرة برجل أصم ، وكذلك المؤمن يشبه بمن هو بصير وبمن هو سميع فيكون في الآية أربع تشبيهات ، حيث يشبه الكافر تشبيهين ، والمؤمن تشبيهين . وفي الوجه الثاني يشبه الكافر بمن جمع بين صفتي العمى والصمم ، فيكون التشبيه متعدد الوجه مفرد الطرفين ، فهو شبيه بقولك هو كالبحر جوداً واتساعاً . وكذلك المؤمن يشبه بمن جمع بين البصر والسمع . وفي الآية تشبيهان ، والتعدد قائم في كلا الوجهين ، غير أن الأول من عطف موصوف على موصوف ، والثاني من عطف صفة على صفة . فيقول رحمه الله . (يجوز أن

---

[1] الكشف ١/١٠١٥ – ١٠١٦ .

يـــراد بـــه تشبيه الكافر بالأعمى ، لتعاميه عن آيات الله ، وبالأصم لتصامه عن استماع كلام الله تعالى ، وتأبيه عن تدبر معانيه ، وتشبيه المؤمن بالسميع البصير ، لأن أمـــره بالضد ، فيكون كل منهما مشبهاً باثنين باعتبار وصفين ، أو تشبيه الكافـــر بالجـــامع بين العمى والصمم ، والمؤمن بالجامع بين ضديهما ، والعاطف لعطف الصفـــة علـــى الصفـــة ، كقوله الصابح فالغانم فالآيب ، وهذا من باب اللف والطباق "[1] .

فالفـــرق كما هو واضح بين الوجهين أن المشبه به في الوجه الأول موصوفان لكـــل مـــنهما صفة ، وفي الثاني موصوف واحد جمع بين صفتين ، وإليه ذهب الفـــراء ، حيـــث قال : (وذلك أن الأعمى والأصم من صفة واحد ، والبصير والســـميع مـــن صفة واحد ، كقول القائل مررت بالعاقل واللبيب وهو يعني واحـــداً)[2] أما فهم التركيب من الوجه الثاني في كلام البيضاوي فلا دليل عليه ، والشـــهاب حـــين فهـــم ذلك وقع تحت تأثير الطيبي رحمه الله ، ولذا فرق بين الوجهـــين ، على أن الأول من المتعدد والثاني من المركب . يقول في تقرير الوجه الأول مـــن كلام البيضاوي : (وحاصل هذا الوجه أنه شبه كلا من الفريقين باثنين ، باعتبـــار وصفين ، ففيه أربع تشبيهات ، ولذلك قيل إنه نظير قول امرئ القيـــس :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ... لدى وكرها العناب والحشف البالي

كما في الكشاف ، لأن حاصله تأويل الفريقين بفريق من الناس كافر ، وفريق مؤمـــن ، فمثل الفريقين بمنزلة قلوب الطير رطبها ويابسها ، وكالأعمى والبصير بمنزلة العناب والحشف ، وكذا الأصم والبصير ولا يخفى ما فيه من التكلف ، مع

---

[1] أنوار التنزيل ٤٦٥/١ .
[2] معاني القرآن ٧/٢ .

أن في البيت تشبيه كل من الرطب واليابس بشئ واحد ، وفي الآية كل من الكافر والمؤمن باثنين ، ولذا قيل : البيت أشبه بالوجه الثاني من هذا ، وليس هذا بوارد لأن مراد العلامة أنه تشبيه متعدد بمتعدد ، مع قطع النظر عن التضام والعدة ، فلا فرق بين البيت والآية إلا من جهة أن في البيت تشبيه شئ بشيئين ، وفي الآية تشبيه كل واحد من شيئين بشيئين ، فلا مخالفة بين كلام المصنف رحمه الله تعالى والزمخشري كما توهم) .

وفي تقرير الوجه الثاني يقول (قوله أو تشبيه الكافر بالجامع إلخ) فعلى هذا فيه تشبيهان لا أربعة ، لأنه شبه حال هؤلاء الكفرة الموصوفين بالتصام والتعامي ، بحال من خلق أصم أعمى ، لعدم انتفاعه بما شبه فيما يتعلق بسعادة الدارين ، وحال هؤلاء المؤمنين لانتفاعهم بهما وامتناعهم مما وقع فيه أولئك بحال قوي حاسة السمع والبصر ، لانتفاعه بالنظر لأنوار الهداية واستماعه لما يلذ وينتفع به السمع من البشارة والإنذار ، فهو تشبيه مركب من جانب المشبه به لا المشبه كما ينبئ عليه لفظ المثل ، وهذا من بديع التشبيه وطرائفه الرائعة . وهذا الوجه آثره الطيبي رحمه الله تعالى والحق معه) [1]

موازنة بين التعدد والتركيب في الآية :

وقد استهوى التركيب كلا من الطيبي وعمر الفارسي والشهاب ، مخالفين ما ذهب إليه الزمخشري والبيضاوي ، ظانين أن التمثيل أكثر ملاءمة لبلاغة القرآن ، ومعرضين صفحاً عن دلالة الواو بين الصفات الدالة على الاستقلال والكمال ، وهو الأمر الذي حمل فيه الشهاب على أبي حيان قائلاً : (فلا عبرة بقول أبي حيان رحمه الله لا نعلم العطف في الصفة بالواو يدل على الكمال) [2]

---

[1] حاشية الشهاب ٥/٨٨ - ٨٩ .

[2] حاشية الشهاب ٣/١٢ .

وكأنهم يلتفتون إلى ما أوضحه عبدالقاهر من بلاغة التمثيل المركب وروعة أسراره ، وكأن كل تمثيل مركب أبلغ من المتعدد ، وذلك إهمال لدواعي المقام ومتطلباته ، فقد يكون المتعدد أبلغ في موضعه من المركب ، مع أن عبدالقاهر نفسه سوى بين المتعدد والمركب في دقة النظم وبراعة التأليف ، حيث يقول : ومما ندر منه ، ولطف مأخذه ودق نظر واضعه ، وجلى لك عن شأو قد تحسر دونه العتاق ، وغاية يعيا من قبلها المذاكي القرح ، الأبيات المشهورة في تشبيه شيئين بشيئين — بيت امرئ القيس :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا   لدى وكرها العناب والحشف البالي

وبيت الفرزدق :

والشيب ينهض في الشباب كأنه   ليل يصيح بجانبيه نهار

وبيت بشار :

كأن مثار النقع فوق رءوسنا   وأسيافنا ليل تهاوي كواكبه [1]

والبيتان الأخيران من التشبيه المركب كما ذهب عبدالقاهر في الأسرار ، ولكن دقة الصنع شملت الجميع .

وحمل التشبيه في الآية على التعدد أبلغ من التركيب ، لأنه في مقام التعديد لصفات الذم أو المدح كلما برزت الصفات واستقلت أفادت التكثير ، والتشنيع في تسجيل المساوئ ، ودلت على تعدد جوانب الكمال في مجال المدح .

وهاهنا تسجيل لمواقف الفريقين ، وتعديد صفات المدح والذم لكل فريق ، فكلما تمايزت الصفات ووضح التغاير بينها ، كان ذلك أدل على الغرض وأوفى بالمقام ، وكان يمكن أن يأتي النظم هكذا مثل الفريقين كالأعمى والبصير والأصم والسميع ولا تتغير حقيقة التشبيه ، ولكن المقابلة حينئذ لا يتم حسنها كما تم في النظم الكريم ، حين أبرز ذم الكافرين في جانب ، وقابل بينه وبين مدح المؤمنين في جانب آخر . يقول أبو حيان : (ولم يجئ التركيب كالأعمى والبصير والأصم

---

[1] دلائل الإعجاز ٧٦ .

والسميع ، فيكون مقابلة في لفظ الأعمى وضده ، وفي لفظة الأصم وضده ، لأنه تعالى لما ذكر انسداد العين أتبعه بانسداد السمع ، ولما ذكر انفتاح البصر أتبعه بانفتاح السمع ، وذلك هو الأسلوب في المقابلة والأتم في الإعجاز) [1] .

ففي التعديد بين الصفات ما ليس في الاتحاد الذي تمثله الهيئة المركبة حين يكون المقام مقامه . وقد كشف ابن القيم عن هذه الواو وبلاغتها بقوله : (إن الواو تقتضي تحقيق الوصف المتقدم ، وتقريره يكون في الكلام متضمناً لنوع من التأكيد من مزيد التقرير ، وبيان ذلك بمثال نذكره مرقاة إلى فهم ما نحن فيه ، إذا كان لرجل مثلاً أربع صفات : هو عالم وجواد وشجاع وغني ، وكان المخاطب لا يعلم ذلك أو لا يقر به ، ويعجب من اجتماع هذه الصفات في رجل ، فإذا قلت : زيد عالم ، وكان ذهنه استبعد ذلك ، فتقول : وجواد ، أي وهو مع ذلك جواد ، فإذا قدرت استبعاده لذلك قلت وشجاع ، أي وهو مع ذلك شجاع وغني ، فيكون في العطف مزيد تقرير وتوكيد لا يحصل بدونه تدرأ به توهم الإنكار) [2] .

---

[1] البحر المحيط ٥/٢١٣ .

[2] بدائع الفوائد ١/١٩١ .

الفصل السادس

الواو ودلالتها على المغايرة

مما يعـــترض قاعـــدة التشـــريك الإعرابي في عطف المفردات ويتوارد عليها ، مـــا يســـمى بعطـــف المترادف ، ذلك أن واو العطف تقوم في المفردات بإشراك المعطـــوف مـــع المعطوف عليه في الإعراب وحكمه ، وتفيد مع ذلك المغايرة بين المعطـــوف ومـــا عطف عليه ، والمترادف هو نفس المعطوف عليه فلا فائدة من التشـــريك ولا مغايرة بينهما ، فهو من قبيل عطف الشئ على نفسه ، ولذا اعتبر البلاغيون ذلك من الحشو المفسد ، يقول العصام تعليقاً على قول الشاعر : (وألفى قولها كذباً ومينا) (الكذب يرادف المين ، ولا فائدة في الجمع بينهما ، ولا يبعد أن يجعل ذلك حشوا مفسداً ، لأن عطف المين يفيد المغايرة وهي باطلة) [1]

واعتبر صاحب المثل السائر هذا النوع من العطف ضرباً من التكرار ، وجعله عيـــباً على الناثر وعلى الناظم في صدر الأبيات ، وأباحه للشاعر في القوافي . فقد ذكر ابن الأثير قول أبي تمام :

قسم الزمان ربوعها بين الصبا وقبـــولها ودبورهـــا أثـــلاثاً

ورأى أن الصبا والقبول معناهما واحد ، ثم قال : (وهذا الضرب من التكرير قد خبط فيه علماء البيان خبطاً كثيراً والأكثر منهم أجازه فقالوا إن كانت الألفاظ متغايرة والمعنى المعبر عنه واحداً فليس استعمال ذلك بمعيب ، وهذا القول فيه نظر ، والـــذي عـــندي فيه أن الناثر يعاب على استعماله مطلقاً إذا أتي لغير فائدة ، أما الناظم فإنه يعاب عليه في موضع دون موضع ، أما الموضع الذي يعاب استعماله فيه فهـــو صـــدور الأبيات الشعرية وما والاها ، وأما الموضع الذي لا يعاب فيه فهو الأعجاز من الآبيات لمكان القافية) [2] .

---

[1] الأطول ٢/٣٤ .

[2] المثل السائر القسم الثالث ٣٥ - ٣٦ .

وأبو هلال العسكري يرى الترادف عيباً في الشعر وسبباً من أسباب رداءته . ذلك أن الشعر في نظره فن الكلم الراقي والبيان الساحر . يقول أبو هلال تعليقاً على قول أبي محجن في شرحه لديوانه :

الحمد لله الذي نجاني وخلصني ... من ابن جهراء والبوصي قد حبسا

(البوصي : المركب ، فارسي معرب ، ونجاني وخلصني واحد في المعنى ، وإنما كرر للتوكيد ، وقد يقال أوجعته وآلمته ، وليس ذلك بالجيد في الشعر ، لأن من حق الشعر أن تكون ألفاظه كالوحي ، ومعانيه كالسحر)[1] .

وربما تكون عبارة أبي هلال مشعرة بإباحة ذلك التكرار في النثر ، لكنه على أية حال هو عيب يقلل من شأن الكلام وينقص من بلاغته .

لكن كثيراً من الأدباء واللغويين أباحوا العطف إذا اتفقت المعاني ، واختلفت الألفاظ معتبرين اختلاف الألفاظ نوعاً من التغاير يصح معه العطف .

يقول ابن الأنباري تعليقاً على قول الشاعر :

فمالي أراني وابن عمي مالكا ... متى أدن منه ينأ عني ويبعد

ـ ونسق يبعد على ينأ ، ومعناهما واحد لما اختلف اللفظان ، كما قال الآخر :

ألا حبذا هند وأرض بها هند ... وهند أتى من دونها النأي والبعد

(فنسق النأي على البعد لما اختلف اللفظان)[2]

ويقول أبو العلاء في قول البحتري :

وجه ركابك مصعدا يصعد بنا ... جد ونحل بما نروم ونظفر

---

[1] شرح ديوان أبي محجن ص٦٢ .

[2] شرح القصائد السبع الطوال ٢٠٢ .

أهل اللغة يفسرون نحل أي نظفر ، وعلى ذلك فسروا قول الشاعر :

وشحيج الغراب أن سر إليها   نحل منها بنائل وقبول

فإذا حمل على ذلك فهو مما كرر معناه لاختلاف اللفظ ، كما قال عدى : (كذباً ومينا) وكما قال الحطيئة : (وهند أتى من دونها النأي والبعد)[1]

وذهب المرحوم سليمان نوار إلى أن الواو بين المترادفات ليست عاطفة ، وأولى أن تجعل مفسرة (وبهذا أيضاً تعلم أن الواو الداخلة فيما يسمونه عطف المترادفين كعطف المين على الكذب أو العكس ليست من العطف الذي نحن فيه ، وهو عطف أحد الشيئين على الآخر لقصد التشريك في حكم من الأحكام ، ولو قلت : إن الواو الداخلة على المرادف ليست للعطف ، وإنما هي للتفسير كأي لم تخطئ)[2]

هذه الآراء التي نقلتها باحتمالات قبولها أو رفضها كان يجب أن تكون بعيدة عن مجال القرآن الكريم ، ذلك أن الحشو المفسد أو التكرار المعيب الخالي عن الفائدة مما تتره عنه التتريل العزيز ، فليس القرآن شعراً تحكمه القافية ، ولا سجعاً كسجع الكهان تقيده الفاصلة ، وهو بإعجاز بيانه فوق تصور العى أو التطويل ، فهل يمكن ورود مثل هذا العطف فيه ؟

للعلماء في ذلك آراء :

أولاً : تتريه كتاب الله عنه ، وكل ما وجد فيه مما يوهم الترادف لابد فيه من معنى زائد وفائدة تتجدد مع العطف ، وهو رأي المبرد وكثيرين سواه ، كالرازي بمحاولاته المتكررة تفسير المعطوف بغير ما يعطف عليه ، وابن تيمية الذي

---

[1] عبث الوليد ١١٠ - ١١١

[2] مذكرات في الفصل والوصل ٤٢ .

يقول (وقد جاء في الشعر ما ذكر أنه عطف لاختلاف اللفظ كقوله : والفى قولها كذبا وميناً .

ومــــن النـــاس من يدعي أن مثل هذا جاء في كتاب الله كما يذكرونه في قولـــــه (شرعة ومنهاجاً) وهذا غلط . مثل هذا لا يجئ في القرآن ولا في كلام فصيـــح)[1] .

ثانـــياً : جـــواز العطف اذا كان الغرض إلى تأكيد المعنى . يقول ابن الأثير في الـــتكرير الـــذي يـــدل على معنى واحد لا غير : (**وهذا وأمثاله ينظر في الغرض** المقصــــود بـــه ، وهـــو موضـــع يكون التكرير فيه أوجز من **لمحة الإيجاز** ، وأولى بالاســـــتعمال ، وقـــد ورد في القرآن كثيراً كقوله تعالى في سورة يوسف عليه الســـلام : (**قال إنما أشكو بثى وحزني إلى الله وأعلم من الله مالا تعلمون**) فإن البث والحزن بمعنى واحد ، وإنما كرره ها هنا لشدة الخطب النازل به وتكاثر مهامه النازلة في قلبه)[2]

وقـــد أجاز ذلك ابن قتيبة في قوله تعالى : (**أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهـــم**)[3] حيث قال : (والنجوى هو السر ، وقد يجوز أن يكون أراد بالسر ما أسروه في أنفسهم ، وبالنجوى ما تساروا به)[4]

وينقل السيوطي رأيا ثالثاً مؤداه أن المترادفين بمجموعهما يضيفان معنى زائدا ، وان لم يكن بينهما تفاوت ، لأن الزيادة في التركيب تؤدي إلى زيادة في المعنى جرياً على القاعدة التي تقول زيادة المبنى تؤدي إلى زيادة المعنى . يقول السيوطي ملخصاً

---

[1] الإيمان ١٥٢ .

[2] المثل السائر القسم الثالث ٣٠/٢٩ .

[3] الزخرف ٨٠ .

[4] تأويل مشكل القرآن ٢٤٠ - ٢٤١ .

الآراء الثلاثة : (عطف أحد المترادفين على الآخر والقصد منه التأكيد أيضاً ، وجعل منه إنما أشكو بثي وحزني – فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا – فلا يخاف ظلما ولا هضماً – لا تخاف دركاً ولا تخشى – لا ترى فيها عوجاً ولا أمتا – قال الخليل : العوج والأمت بمعنى واحد – سرهم ونجواهم – شرعة ومنهاجاً – لا تبقي ولا تذر – إلا دعاء ونداء – أطعنا سادتنا وكبراءنا – لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب – فإن نصب كلغب وزنا زمعنى – صلوات من ربهم ورحمة ، وأنكر المبرد وجود هذا النوع في القرآن وأول ما سبق على اختلاف المعنيين ، وقال بعضهم المخلص في هذا أن نعتقد أن مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفرادهما ، وأن التركيب يحدث معنى زائدا ، وإذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى فكذلك كثرة الألفاظ) [1] .

والحق أن المقارنة بين ما جاء في الشواهد الشعرية السابقة وما جاء في الكتاب العزيز مقارنة لا تعتمد على حس هذه اللغة ، ولا تسمع لهمس الأغراض التي سيقت من أجلها ، فإن الكذب والمين ، والنأي والبعد وأمثالهما مهما تكلف المرء تبرير العطف فيه فلا يخرج عن كونه زيادة تأكيد تطلبه المقام أو لم يتطلبه ، سواء عذر الشاعر لوقوعه تحت ضرورة القافية أم لم يعذر ، وسواء أبيح ذلك في النثر أو لم يبح ، فإن غاية ذلك كله الاعتذار عن وقوعه ، وإعفاء الأديب من الإدانة به ، وليس هذا موضع بحث في كتاب الله ، حيث المجال الوحيد للاجتهاد وانصراف الأفهام والأذواق إلى استكشاف أسرار الإعجاز ، واستلهام وجوه البلاغة والبيان ، التي تقاصرت عنها الهمم ، وتجمدت أمامها أقدر الألسنة والأقلام ، ولس ثمة مجال للاعتذار عن تقصير فيه .

[1] الإتقان في علوم القرآن ٢/٧١ .

والقرآن الذي علم المسلمين آداب استخدام الألفاظ في تخاطبهم اليومي ، ودعاهم إلى استخدام الكلمات التي لا توقع في اللبس والإيهام ، كما في قوله تعالى : (**يأ أيها الذين أمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا**) [1] هذا القرآن لا يمكن أن تترادف فيه الكلمات ، سواء أفادت زيادة في المعنى أم لم تفد ، فلكل كلمة في القرآن وقعها ودلالتها ، ولها إذا تكررت في كل موضع بلاغتها وسحرها ، ولذا فانني لا أقبل القول بوجود الترادف في القرآن أصلاً ، لأن ذلك بحاجة إلى الاعتذار عن وجوده ، وهو غير وارد في بيان الله ومعجزته الخالدة . يقول الدكتور أحمد بدوي (لا تجد في القرآن ترادفاً ، بل فيه كل كلمة تحمل إليك معنى جديداً ، ولما بين الكلمات من فروق ، ولما يبعثه بعضها في النفس من إيحاءات خاصة ، دعا القرآن ألا يستخدم لفظ مكان آخر فقال (**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم**) فهو لا يرى التهاون في استعمال اللفظ ، ولكنه يرى التدقيق فيه ليدل على الحقيقة من غير لبس ولا تمويه) [2]

وسوف أستعرض الآن أشهر الأمثلة التي توهم البعض فيها الترادف ، لنرى كيف برئ القرآن من هذه الدعوى :

١- الدعاء والنداء :

(**مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء**) [3]

هذا التشبيه يهدف إلى تصوير الكافر الذي يسمع نداء الحق فيصم أذنيه عن سماعه ، حتى لا ينفذ منه شئ إلى قلبه ، بصورة البهائم التي تسمع نداء الراعي فلا تعقل منه أكثر من مجرد الصوت ، إذ هو بالنسبة إليها أصوات خالية من المضمون ، والنداء هو الذي يؤدي - هذا الغرض وليس الدعاء ، وهو ما صرح به الراغب

---

[1] البقرة ١٠٤ .

[2] من بلاغة القرآن ٥٧ - ٥٨ .

[3] البقرة ١٧١ .

حيـــث يقول : (النداء رفع الصوت وظهوره ، وقد يقال ذلك للصوت المجرد ، وإيـــاه قصد بقوله (**ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونـــداء**) أي لا يعـــرف إلا الصوت المجرد ، دون المعنى الذي يقتضيه تركيب الكـــلام)[1] .

أما الدعاء فلا يكون إلا حيث يفهم منه الإقبال ، فلو اقتصر على مجرد الدعاء لأوهـــم ان لـــدى الكافريـــن وعيـــاً بما يدعون إليه ، وهو يتنافى مع قوله (**فهم لا يعقلون**) ولو اقتصر على النداء وحده لأوهم ذلك أن دعوة القرآن ليست من الوضوح بحيث يعيها ويستجيب لها من كفر بها ، هذا في المشبه وفي المشبه به نجد هذا المعنى أيضاً ، فالراعي يدعو بصوت واضح مفهوم ، ولكن دعاءه يتحول لدى البهائم مجرد أصوات خالية من المضمون ، وليس ذلك عيباً في دعوة الراعي ، وإنما العيب فيما سمع هذا الدعاء .

ولذلـــك استعمل القرآن النداء في الدعاء الخافت الذي يشبه حديث النفس ، ومـــالا يكـــاد يـــبين المرء عنه ، وكأن صاحبه لفرط الاستحياء تتعثر على لسانه الكلمات ، وذلك قوله تعالى : (**ذكر رحمت ربك عبده زكريا إذ نادى ربه نداء خفـــياً قال رب إني وهـــن العظـــم مني واشتعل الرأس شيبا ولم أكن بدعائك رب شقياً**)[2]

بخلاف قوله تعالى : (**هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيـــبة**)[3] فالـــنداء الأول حديـــث نفـــس شاكية إلى الله ضعف البدن ، وعجز الشـــيخوخة ، والحاجة إلى الولد ، وكأن صاحب الدعاء يرى طلب الولد في هذه

---

[1] مفردات الراغب ٤٨٦ .
[2] مريم ٢ - ٤ .
[3] آل عمران ٣٨ .

وقال ابن عباس : بثى همي ، الحسن : حاجتي ، وقيل أشد الحزن ، وحقيقته ما ذكرناه (وحزني إلى الله) معطوف عليه ، أعاده بغير لفظه)[1] .

والجملة الأخيرة من كلامه توهم الترادف .

وقد جعلهما الرازي نوعين من الحزن ، والعطف جاء على سبيل الترقي .

يقول الرازي : (فالحزن إذا ستره الإنسان كان هماً ، وإذا ذكره لغيره كان بثا ، وقالوا البث أشد الحزن ، والحزن أشد الهم ، وذلك لأنه متى أمكنه أن يمسك لسانه عن ذكره لم يكن ذلك الحزن مستولياً عليه ، وأما إذا عظم وعجز الإنسان عن ضبطه ، وانطلق اللسان بذكره شاء أم أبى كان ذلك بثا ، وذلك يدل على أن الانسان صار عاجزاً عنه ، وهو قد استولى على الإنسان ، فقوله بثي وحزني إلى الله ، أي لا أذكر الحزن العظيم ولا الحزن القليل)[2]

وهذه التعليلات واقفة عند التفسير اللغوي لا تتجاوزه إلى همس السياق وما يلوح به المقام ، وهو مالا نفهم نكتة العطف بغيره ، فماذا قبل هذه الآية ؟ حوار بين الأبناء وأبيهم ، يعتذر فيه الأبناء عن ترك أخيهم سجيناً في مصر بما اقترفت يداه من السرقة التي شاع خبرها بين الظاعنين والمقيمين ، ويرد الأب عليهم متهماً إياهم بالتفريط والتآمر ، كما ائتمروا على يوسف من قبل ، ثم تنفلت من بين فكيه الكلمات مفصحة عن رجاء مكتوم وسر يعلمه الله (عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً) قال هذا ثم عاد إلى قديم حزنه الذي تجدد بمأساة زادته لوعة وحسرة (**وتولى عنهم وقال يا أسفي على يوسف وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم**) وهنا ثار الأبناء ليقينهم أن يوسف قد هلك منذ زمن بعيد ، وأن أباهم

---

[1] تفسير القرطبي ٣٤٨٠ .

[2] مفاتيح الغيب ١٥٨/٥

يقـــتل نفسه حزناً بلا جدوى ، فلو ذكر الضائع الجديد لرحموه " **تالله تفتأ تذكر يوســـف حتى تكون حرضاً أو تكون من الهالكين** " [1] فها هنا استنكار لأمرين : الـــتعلـــق بـــأمل مفقود ، والحزن بلا جدوى ، وهنا أدرك يعقوب أن الأبناء لم يفهمـــوا ، فانصرف عنهم شاكياً إلى الله حاجته في رد الغائبين ، ورحمته بما يعانيه من أحزان ، ثم كأنه يعتذر لأبنائه عما يعلمه ولا يعلمونه ، فيقول (وأعلم من الله مالا تعلمون) وذلك بيان لسر إصراره على ذكر يوسف ، وتعلقه بأمل العودة ، فالشكوى هنا ضراعة إلى الله أن يعيد إليه الغائبين ، وأن يرحم همه وحزنه ، الأول مـــا عـــبر عنه بالبث ، والثاني زائل بتحقيق الأول ، فلو كانا بمعنى واحد لكانت شكواه طعناً في صبره على قضاء الله ، فإن استمرار الحزن على قضاء وقع لا مرد لـــه من الله مما يترفع عنه الأنبياء ، وإنما حسن هذا الحزن علم يعقوب من الله حياة يوسف ، فشكواه هنا ضراعة إلى الله أن يعيده إليه ، ويزيل ألم الفراق عنه ، وهذا مـــا أدركه الحسن رضي الله عنه حيث فسر البث بالحاجة فعبر عن رغبة يعقوب الحبيســـة في صـــدره . ومن ثم قدم البث لأنه الأهم ، والسبب الذي يزيل الحزن ويبدد الهم ، ولو كان البث هنا أشد الحزن لما كان لذكر الحزن كبير فائدة .

٣- السر والنجـــوى :

- **ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجوهم** [2] - **أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم** [3] - نقلنا عن ابن قتيبة في أحد وجهين ذكرهما أن السر والنجوى معناهما واحـــد ، كما نقلنا عن السيوطي مثله ، والحق أنهما متغايران ، فالسر كما يقول الراغب (هو الحديث المكتم في النفس) [4] .

---

[1] يوسف ٨٥ .

[2] التوبة ٧٨ .

[3] الزخرف ٨٠ .

[4] المفردات ٢٢٨ .

وفي سورة المجادلة حديث طويل عما كان يصنعه المنافقون من التناجي بينهم بالإثم والعدوان ، وصرحت الآيات هناك بأن المراد من النجوى ما يسره بعضهم إلى بعض **(ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معهم)** ثم حذر الله المؤمنين أن يتساروا بما فيه الأذى والمضرة بالناس **" إنما النجوى من الشيطان "** ودعاهم إلى تقديم صدقة بين يدي نجواهم في محاولة للقضاء على هذا الخطر الذي يضر بالعلاقات ويقطع الروابط بين المسلمين .

وقوله تعالى : **(ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم)** جاء بعده الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات ، وهو تفسير لما يتناجى به المنافقون من الإثم والعدوان ، والطعن في أعمال المسلمين ، فهددهم الله بأنه يراقب ذلك ويحصيه ، وسيجازيهم عليه مهما بالغوا في التكتم بينهم حتى لا يعلم الرسول والمؤمنون ، وهو الغرض من ذكر السر قبله كقوله تعالى **(وأسروا النجوى)** مبالغة منهم في عدم ظهورها ، وحرصهم على أن تكون أحاديثهم بين من تتأكد فيهم الثقة بعدم إفشاء السر . يقول صاحب المنار (ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم) أي ألم يعلم هؤلاء المنافقون الذين يعلنون غير ما يسرون ويقولون مالا يفعلون ، ويتناجون فيما بينهم بالإثم والعدوان ، ولمز الرسول ، أن الله يعلم سرهم الكامن في أعماق قلوبهم ، ونجواهم التي يخصون بها من يثقون بمشاركته إياهم في نفاقهم)[1] .

---

[1] المنار ١٠ / ٥٦٢ .

٤- الأثاث والمتاع :

(والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين) [1] .

قال الالوسي (ومتاعاً) أي شيئاً يتمتع به وينتفع في المتجر والمعاش قاله المفضل ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : المتاع : الزينة ، وقال الخليل : الأثاث والمتاع واحد ، والعطف لتنزيل تغاير اللفظ منزلة تغاير المعنى ، كما في قوله – وألفى قولها كذباً ومينا – والأولى أولى) [2] .

ولا أرى صحة المقارنة بين الآية والبيت الذي اعتبر حشواً مفسداً . فالآية في مجال تعداد نعم الله تعالى على الإنسان بوجه عام ، والكشف عن أنواع النشاط الإنساني ، ومجالات العمل ، وسبل الحياة في البيئة العربية خاصة ، حيث ينقسم سكانها إلى حضر يشيدون بيوتهم للإقامة الدائمة ، وبدو تمرنوا على حياة السفر ، فهداهم الله إلى إقامة منازل مستقلة تناسب حياتهم من جلود الأنعام ، ثم كشف الله عن منابع الاقتصاد ومصادر الثروة في هذه البيئة التي تعتمد على الرعى والإبل (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها) يتكاثر المال بين أيديهم ، ليصبح زينة الدنيا وأساس المنفعة ، فالأثاث هنا رمز لكثرة المال ، وهو صريح قول الراغب (وقيل للمال كله إذا كثر أثاث) [3] ويكون المتاع هو الزينة ، كما قال ابن عباس رضي الله عنه ، ولعله ربط بين الآية وقوله تعالى : (**المال والبنون زينة الحياة الدنيا**) ، فهو إما من عطف المسبب على السبب ، على تفسير المتاع

---

[1] النحل ٨٠ .

[2] روح المعاني ٢٠٤/١٤ .

[3] المفردات في غريب القرآن ص٩ .

بالزينة ، وإما من عطف الخاص على العام إذا فسر المتاع بما ينتفع به في البيت خاصة ، وهو ما ذهب إليه الخازن ، حيث يقول (فإن قلت : أي فرق بين الأثاث والمتاع حتى ذكره بواو العطف والعطف يوجب المغايرة ؟ فهل من فرق ؟ قلت : الأثاث ما كثر من آلات البيت وحوائجه ، وغير ذلك فيدخل فيه جميع أصناف المال ، والمتاع ما ينتفع به في البيت خاصة ، فظهر الفرق بين اللفظين والله أعلم)[1] .

٥- العوج والأمت :

(ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا أمتا)[2] .

تتحدث الآيات عن جانب من قدرة الله تعالى يظهره الله لخلقه يوم القيامة ، حين تتبدل الأرض غير الأرض والسموات ، والسؤال هنا عن الجبال ماذا يحدث لها يوم القيامة ؟ سواء كان السؤال قد وقع بالفعل ، أو كان متوقعاً أن يسأل ، فجاء الجواب بأن الله سيمحو هذه الجبال ، ولا يبقى لها أثراً ، لتصبح الأرض مستوية ملساء ، وكأن الجبال لم تكن ، حيث لا تبصر العين أثراً يدل عليها بعد نسفها ، فقوله " قاعاً صفصفا " إثبات لما ستكون عليه الأرض يومئذ ، وقوله " لا ترى فيها عوجاً ولا أمتا " نفي لتوهم بقاء أي أثر للجبال ، فرقاً بين قدرة الله في الإزالة وقدرة المخلوق ، فإن المشاهد أن النسف لا بد أن يبقى بعده أثر يدل عليه ، فكان نفي العوج دليلاً على أن الله حين اقتلع هذه الجبال لم يترك مكانها ميلاً أو انخفاضا ، ونفي الأمت دليل على أنه لم يترك أثراً بارزا أو نتوءا يسيرا ، وهذا هو

---

[1] لباب التأويل ١٢٩/٣ .
[2] طه ١٠٥ – ١٠٧ .

كمال القدرة . يقول صاحب اللسان : (وفي التنزيل العزيز : لا ترى فيها عوجا ولا أمتا) أي لا انخفاض فيها ولا ارتفاع) [1] . وهو أحد الوجوه التي رويت عن ابن عباس رضي الله عنهما ، [2] وعليه جرى كثير من المفسرين . يقول النسفي " لا ترى فيها عوجاً " أي انخفاضاً " ولا أمتا " : ارتفاعاً ، والعوج بالكسر وإن كان في المعاني كما أن المفتوح في الأعيان ، والأرض عين ، ولكن لما استوت الأرض استواء لا يمكن أن يوجد فيها اعوجاج بوجه ما وان دقت الحيلة ولطفت جرى مجرى المعاني) [3] ويقول الخازن : (أي لا انخفاضاً ولا ارتفاعاً) [4]

وبذلك يصبح ما توهم أنه من المترادف مشعراً بالتقابل والتضاد .

٦- الظلم والهضم :

(ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً) [5]

فالظلم والهضم مما قيل بترادفهما كما نقل السيوطي .

والحق أن الكلمتين متغايرتان ، وعطف الهضم على الظلم من عطف الترقي بنفي الأعظم وهو الظلم الذي يذهب بالحق كله ، فلا يثاب على الطاعة ، أو يعاقب بغير معصية ، ثم بنفي الأدنى وهو نقصان الثواب وهضم بعض الحق ، تأكيداً للعدل الإلهي في مقام يوهم العجز عن الدفاع عن النفس والمنافحة عن الحق . فقد سبق الآية ذكر بعض مشاهد القيامة وما تعانيه الأنفس من الأهوال وما يحل عليها من الرهبة والفزع (و خشعت الأصوات للرحمن فلا

---

[1] لسان العرب مادة أمت .
[2] راجع تفسير القرطبي ٤٢٨٦ .
[3] مدارك التنزيل ٢٤٧/٣ .
[4] لباب التأويل ٢٤٧/٣ .
[5] طه ١١٢ .

تسمع إلا همساً يؤمئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولاً يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلماً)[1] .

فالخلق كلهم مأخوذون بجلال الموقف ، والرهبة تملأ قلوبهم وتعقد ألسنتهم ، فلا تسمع إلا شفاعة من أذن له الرحمن بالشفاعة لمن يرى الله قبول الشفاعة فيهم ، وذلك مقام يتطلب التأكيد على أن الرهبة والعجز وقبول الشفاعة ممن يشاء لمن يشاء لا يقدح في عدالته ، ولا يحق أن يتسرب إلى النفوس أدنى شك في النقص من الحقوق فضلاً عن ضياعها . فنفى الظلم الذي هو أعظم الغبن لا ينفي أدناه من الغبن اليسير بالنقصان في بعض الحقوق ، فجاء العطف على سبيل الترقي من نفي الأعلى إلى الأدنى دفعا لأي توهم ، وتأكيداً لعدل الحق تبارك وتعالى ، فهو شبيه بقوله تعالى : (**وإنا لموفوهم نصيبهم غير منقوص**)[2] فكما أن قوله غير منقوص ليس تكراراً كذلك قوله ، " ولا هضماً " ليس بالتكرار ولا الترادف . يقول الرازي : والظلم هو أن يعاقب لا على جريمة أو يمنع من الثواب على الطاعة ، والهضم أن ينقص من ثوابه)[3] .

٧- العداوة والبغضاء :

(قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده)[4] .

---

[1] طه ١٠٨ – ١١١ .
[2] هود ١٠٩ .
[3] مفاتيح الغيب ٧٤/٦ .
[4] الممتحنة ٤ .

يقول ابن الاثير (فإن البغضاء والعداوة بمعنى واحد ، وإنما حسن إيرادهما معاً في معرض واحد ، لتأكيد البراءة بين ابراهيم صلوات الله عليه والذين آمنوا به ، وبين الكفار من قومهم حيث لم يؤمنوا بالله وحده ، وللمبالغة في إظهار القطيعة والمصادفة ورد مثل ذلك في مثل هذا الموضع كالإيجار في موضعه ، ولن ترى شيئاً يرد في القرآن الكريم من هذا القبيل إلا وهو لأمر اقتضاه ، وإن خفي عنك موضع السر فيه)[1] .

فكون اللفظين يفيدان المبالغة في إظهار القطيعة والمصادفة وتأكيد البراء تعليل حسن ، ولكنهما ليسا بمعنى واحد .

يقول ابن منظور (العدو ضد الصديق ... والعداوة اسم عام من العدو)[2]

ومعنى ذلك أن الصداقة كما تعني التناصر والتعاون فان العداوة تنبئ عن التخاذل والانشقاق ، والعداوة والصداقة تتدخل فيهما مصالح الإنسان ومعاشه وفكره ومعتقداته ، فتنعكس على التعامل بين الأفراد والجماعات اتحاداً وتعاوناً في سبيل تحقيق هدف مشترك ، أو تقاطعاً وتدابراً إذا اختلفت الوجهتان ، وكثيراً ما تتغير هذه المواقف بتغير الظروف والمصالح ، فينقلب عدو الأمس صديق اليوم ، وربما يصادق الرجل عدوه وهو كاره له إذا اقتضت الضرورة ذلك على حد قول المتنبي :

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا لـه ما من صداقته بد

أما البغض فذلك من عمل القلوب ، وهو أشد أثراً وأحكم عداء . يقول الراغب : (البغض نفار النفس عن الشئ الذي ترغب عنه ، وهو ضد الحب ، فإن الحب انجذاب النفس إلى الشئ الذي ترغب فيه)[3] .

---

[1] المثل السائر القسم الثالث ٣٤ .

[2] لسان العرب مادة عدا .

[3] المفردات ٥٥ .

توهم الزيادة في صور العطف

ربمـــا يتوهم المتعجل في بعض صور العطف من آيات الذكر الحكيم الاستغناء عـــن المعطـــوف أو المعطوف عليه ، فيتجرد لديه العطف من الفائدة ، وهذا مالا يوجد في الكتاب العزيز .

توهم الزيادة في المعطوف عليه :

مـــــن الأمثلـــة التي قـــد يتوهـــم الاستغناء فيها عن المعطوف عليه : قوله تعالى : (**فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً**) [1]

يقول الألوسي : (ولعل عطف الكفر على الطغيان لتفظيع أمره ، ولعل ذكر الطغيان مع أن ظاهر السياق الاقتصار على الكفر ليتأتى هذا التفظيع) [2]

والآيـــة مســـوقة لتفسير عمل قام به الخضر ، وكان مثار استنكار من موسى عليهما السلام ، وهو قتل غلام بغير جريمة توجب القصاص (**أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكرا**) [3] فلو جاء التفسير بغير صورة العطف ، واكتفى بالكفر لأوهم أن ارتداد الأبوين وممالأهما له في ضلاله إنما كان بدافع الحب له .

فكان قوله طغياناً جواباً شافياً في أن كفرهما ليس طواعية بدافع الحب وحده ، وإنما كان بسبب طغيان الابن ، وحمله الأبوين عليه ، فيكون قد ارتكب أكثر من جـــريمة ، هـــي عقـــوق الوالدين ، وقتلهما ، لأن الكفر أعظم أنواع قتل النفس بتعريضها لعقاب الله تعالى ، وناهيك عنه قسوة ودواما ، وهنا يظهر الإحسان في عمل الخضر عليه السلام بعد تصوير بشاعة الجريمة التي كان الابن مقدماً عليها ، وتبدو علة القتل واضحة جلية .

---

[1] الكهف ٨٠ .

[2] روح المعاني ١١/١٦ .

[3] الكهف ٧٤ .

ومـــن الأمثلة أيضاً قوله تعالى : (**فإذا أقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم**) [1] .

قد يقال لم أمر أولاً بأخذ الأسلحة ، ثم أمر ثانياً بأخذ الحذر والأسلحة والمقام واحد ؟ والجواب أن المقام قد يختلف في الآية الواحدة من جملة إلى جملة ، وذلك من دقائق القرآن . وهو ما راعاه النظم الكريم في اختلاف مهام الطائفتين ، حيث بـــدء إقامـــة الصلاة التي لا يتوقعها جيش الشرك تجعل مهمة الطائفة التي تحرس المصـــلين أســـهل ، لأن العدو لم يتنبه بعد لانشغال المسلمين بالصلاه فيكفي أخذ الأســلحة . أمـــا الطائفة التي أكملت صلاتها مع الرسول فإن مهمتها ستتضاعف بتضـــاعف الخطـــر ، حيث يكون المشركون قد تنبهوا لصلاة المسلمين ، وأخذوا اســـتعدادهم لـــلهجوم ومباغتة المسلمين في صلاتهم ، ومن ثم دعت الضرورة إلى مضاعفـــة الحذر والاستعداد ، فطولبوا بذلك ، وهو مالمحه السعد رحمه الله حيث قـــال : (وإنما اقتصر في الأولى على أخذ الأسلحة ، وههنا ضم إليه أخذ الحذر ، لأن الكفـــار حينئذ يتنبهون لكونهم في الصلاه فينتهزون فرصة الهجوم فاحتيج إلى زيادة التحفظ والتيقظ) [2] .

توهم زيادة المعطوف :

مـــن ذلك قوله تعالى : (**وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين**) [3]

---

[1] النساء ١٠٢ .

[2] حاشية السعد ٢/١٥٠ .

[3] الأنعام ٧٤ .

قد يقال حديث إبراهيم وخطابه لأبيه ، فما دخل القوم الذين عطفوا عليه في الخطـــاب ؟ والجواب أن آزر لم يكن يتحدث باسمه ، وإنما كان يدافع عن عقيدة آمـــن بها القوم ، وحجاج إبراهيم له كان يهدف إلى إبطال هذه العقيدة التي يدين بها قومه ، وآزر واحد منهم ، فلو قصر إبراهيم الخطاب على أبيه لكان مجرد نصح ابـــن رأى ضـــلالا في أبيه ، فحاول هدايته والنجاة به وتلك فعال الأبناء لا مهام الأنبياء ، الذين تتجاوز رسالتهم محيط العواطف وصلات القرابة إلى نطاق إنساني يهـــدف إلى القضاء على الشر أينما كان ، وهداية الضال حيث وجد ، والبدء في الدعـــوة بالأب أو الأقربين بحكم أهم أحق الناس بالاستماع وشد الأزر ووضوح شـــرف الغاية أمامهم ، حيث يقل اتهامهم له بمحاولة إضلالهم ، وبحكم أن الرائد لا يكذب أهله ، فهم الأجدر بناصرته كما أهم الأحق بالاستنقاذ من الهلكة .

وقد رأى طاهر بن عاشور نكتة لا بأس بها في هذا العطف ، يقول : (وفائدة عطـــف (وقومـــك) على ضمير المخاطب ، مع العلم بأن رؤيته أباه في ضلال تقتضـــي أن يرى مماثليه في ضلال أيضاً ، لأن المقام مقام صراحة ، لا يكتفي فيه بدلالـــة الالتزام ولينبئه من أول وهلـــة على أن موافقة جمع عظيم إياه على ضلاله لا تعضد دينه ، ولا تشكك من ينكر عليه ما هو فيه) [1] .

وعـــلى غـــراز ذلك قوله تعالى : (**ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوماً بوراً**) [2] فإنه عطف الآباء عليهم لأنهم كانوا السبب فيما صاروا إليه من الكفر بتقليد الأبناء لهم ، فما كان يصد المشركين عن دين الله إلا هذا الاقتداء المذمـــوم قـــائلين : (**إنـــا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون**) [3]

---

[1] التحرير والتنوير الجزء السابع القسم الثاني ٣١٤ .

[2] الفرقان ١٨ .

[3] الزخرف ٢٣ .

فوصمهم الله بالغفلة ، كما وصم آباءهم الذين شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ، ولذا يقول الشهاب (قوله " وآباءهم " ذكر لأن له مدخلاً في الغفلة) [1] .

وكما كان الآباء سبباً في ضلال الأبناء ، فاستحقوا معهم الذم والوعيد بالعذاب ، كذلك يكون الآباء سبباً في صلاح الأبناء واستمرارهم على هدي الله ، فيستحقون معهم تمام نعمة الله وفضله . ولذا كان دعاء الملائكة للمؤمنين : (**ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدهم ومن صلح من آبائهم**) [2] ودعاء المؤمن لنفسه (**رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي**) [3] .

يقول الشهاب تعليقاً على هذه الآية : (" وأدرج فيه ذكر والديه تكثيراً للنعمة ، أو تعميماً لها ، فإن النعمة عليهما نعمة عليه ، والنعمة عليه يرجع نفعها إليهما سيما الدينية) [4]

ومما يتوهم معه الزيادة في المعطوف قوله تعالى : (**قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً**) [5] .

ربما يظن ظان أن الرزق الذي أنزله الله حلال مباح ، والإنكار أن يجعل هذا الحلال حراماً ، ويكفي في هذا أن يقال فجعلتم منه حراماً فما بال عطف الحلال عليه ؟ والجواب أنهم حين بدلوا شرع الله و لم يلتزموه ، وسولت لهم أهواؤهم أن يحلوا بعضه ويحرموا بعضه ، كان استحلالهم ما أحلوا بمحض أهوائهم ، وليس التزاماً لشرع الله فيه ، فصار الطيب بشرع الله خبيثاً بما شرعوه لأنفسهم ، ولو

---

[1] حاشية الشهاب ٤١٣/٦ .
[2] غافر ٨ .
[3] النمل ١٩ .
[4] حاشية الشهاب ٤٠/٧ .
[5] يونس ٥٩ .

اقتصر الإنكار على تحريم البعض لتوهم أنهم التزموا جانباً من شرع الله ، وقصروا في جانـب آخـر ، وهو خلاف الغرض من وصفهم بالاعتداء على منهج الحق ، وعـدم الالتزام بشرائع السماء ، خضوعاً لأهوائهم . وهو ماض مع قوله تعالى : (**إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاماً**) [1] فان الانكار عليهم في تحليل ما حرم الله من الأشهر الحرم لا في تحريمها ، ولكن لما كان التحريم والتحليل بأهوائهم تحقيقاً لأغراضهم ، وليس التزاماً بشرع الله نسب التحريم إليهم لتكمل المناداة على ضلالهم .

ولعل هذا ما قصد إليه صاحب التحرير والتنوير حيث قال : " ومحل الإنكار ابـتداء هو جعلهم بعض ما رزقهم الله حراما عليهم ، وأما عطف (حلالا) على حراماً فهو انكار بالتبع ، لأنهم لما عمدوا إلى بعض ما أحل الله لهم فجعلوه حراماً ، وميزوه من جملة الرزق ، فقد جعلوا الحلال أيضاً حلالاً) [2] .

ومـن أمثلـته أيضاً قوله تعالى : (**ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسـول الله وخـاتم النبيين**) [3] فقد يقول قائل إن الغرض من نفي دعوى الأبوة يكفـي في تأكيده والتعليـل له قولـه تعـالى : (**ولكن رسول الله**) فما باله ذكر " وخاتم النبيين " .

والجـواب أن قوله من رجالكم يوهم أن يكون الرسول أبا لما هو من صلبه ، مما يوهم توارث النبوة من بعده ، فكان قوله " وخاتم النبيين " دفعاً لوهم أن يعيش للرسـول أبـناء من صلبه يتوارثون النبوة . يقول الجمل : (ولما كان قوله " من رجـالكم " مظنة أن يتوهم أنه أبو أحد من رجال نفسه الذين ولدوا منه ، دفعه

---

[1] التوبة ٣٧ .

[2] التحرير والتنوير ٢٠٩/١١ .

[3] الأحزاب ٤٠ .

بقولـــــه " وخاتم النبيين " فإنه يدل على أنه لا يكون أباً لواحد من رجال نفسه أيضاً ، لأنه لو بقي له ابن بالغ بعده لكان اللائق به أن يكون نبياً بعده ، فلا يكون هو خاتم النبيين أ هـــ زاده)[1] .

توهم الاستغناء عن حرف العطف :

وذلـــك كما في قوله تعالى : (**ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله**)[2] .

فقـــد يقال : في الآية عاطف يمكن الاستغناء عنه لو جاء هكذا – ومن آياته مـــنامكم باللـــيل وابتغاؤكم بالنهار . كما في قوله تعالى : (**هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً**)[3] فلم عدل عنه ؟

والجـــواب : أن نظـــم الآية كما جاء في الذكر الحكيم عمد إلى غرض الجمـــع ، لا إلى التقســـيم ، بحيث أوحى بأن كلا من الزمانين صالح لوقوع النوم والسعي فيه ، استقصاء لواقع الناس وتطورات حياتهم ، فإذا كانت معظم الآيات جرت على التقسيم ، فلأنه الغالب فيما نشاهده من أحوال الناس ، حيث الحركة والسعي بالنهار والهدوء والاستقرار بالليل ، لكن هذا لا يمنع أن يقع النوم بالنهار والسعي بالليل من كثير من الناس .

يقول الشهاب : (- وقوله بعاطفين – أي لم يكتف بأن يقال منامكم بالليل وإبتغاؤكم بالنهار (قوله إشعار الخ) يعني أنه على تقدير اللف غير المرتب ، مع أن القصد التوزيع ، للإشعار بأن كلا من الزمانين الليل والنهار وإن اختص على هذا

---

[1] الفتوحات الإلهية ٤٤١/٣ .

[2] الروم ٢٣ .

[3] يونس ٦٧ .

التقدير إلا أنهما صالحان لكل منهما ، أما صلاحيتهما للمنام فظاهر من ذكرهما عقبه وتبادر تعلقهما به ، وأما صلاحيتهما للابتغاء فلأن القيد المتوسط متعلق بالمتعاطفين ، وإطلاق الابتغاء يدل على عدم اختصاصه بزمان)[1] .

وقد جوز الزمخشري هذا الوجه ، غير أنه جعله خلاف الظاهر . قال : (هذا من باب اللف ، وترتيبه : ومن آياته منامكم وابتغاؤكم من فضله بالليل والنهار إلا أنه فصل بين القرينين الأولين بالقرينين الآخرين ، لأنهما زمانان ، والزمان والواقع فيه كشئ واحد ، مع إعانة اللف على الاتحاد ، ويجوز أن يراد منامكم في الزمانين وابتغاؤكم منهما ، والظاهر هو الأول لتكرره في القرآن ، وأسد المعاني ما دل عليه القرآن)[2]

والزمخشري في تضعيفه لهذا الوجه يستند إلى نظائر الآية في مواضع أخرى ، ويقيس الترتيب هنا على الترتيب هناك . لكنني أجد في هذه الآية مالا أجده في نظائرها ، إذ إنها هي الوحيدة التي غويرت طريقة اللف فيها ، وهي الوحيدة أيضاً التي وردت بذكر النوم دون السكون ، كما في سائر الآيات ، وهذه دقيقة يجب مراعاتها في كتاب معجز يحرص على همس الحروف بله الكلمات .

فالسكون يعني ترك الحركة والهدوء ، والانصراف عن العمل والسعي ، وهي راحة إجبارية فرضها الله على الإنسان بستار الظلام الذي يعوق حركة من تسول له نفسه مواصلة الليل بالنهار تكالباً على المادة ، وتجاهلاً لحق البدن عليه في الراحة والتقاط الأنفاس ، وتلك هي رحمة الله الخفية التي حمى فيها الإنسان من ظلم نفسه ، واستوجب الشكر عليها (**ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا**

---

[1] حاشية الشهاب ١١٨/٧ .

[2] الكشاف ٢١٨/٣ .

فـــيه **ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون**) [1] ولذا تغاير التعبير عن سلب هاتين النعمتين فقال عن الليل : (**من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه**) وقال عن النهار : (**من إله غير الله يأتيكم بضياء**) لأن غرض الظلام محصور في السكون ، ولـــيس كذلك ضوء النهار الذي تتعدد فيه المنافع ، وهو ما أشار إليه الزمخشري بقولـــــه : (فإن قلت هلا قيل بنهار تتصرفون فيه كما قيل بليل تسكنون فيه ؟ قلـــــت : ذكر الضياء وهو ضوء الشمس لأن المنافع التي تتعلق به متكاثرة ، ليس التصرف في المعاش وحده ، والظلام ليس بتلك المنزلة) [2]

فالحرص على بقاء النوع والميل إلى متع الدنيا ونعيمها غريزة فطرية في الإنسان تدفعه إلى الكدح والسعي الحثيث ، فهو ليس في حاجة إلى من يستحثه ، وا لخلود إلى الراحة هو الذي يحتاج إلى الإلزام من الله بنواميس كونه ، حتى لا يضن الإنسان على نفسه في غمرة انشغاله بالحياة بقسط من الراحة .

أمـــا المـــنام فتلك نعمة أخرى يهيئ لها سكون الليل ولا يفرضها ، وربما ينام البعض بالنهار أكثر مما ينامون بالليل ، وإذا كان الغرض من الظلام أن يكون عائقاً لحركة الإنسان ليلجئه إلى السكون والاطمئنان فإن الذي أنزل هذا القرآن معجزة باقية يعلم أن الانسان بهدي من الله متغلب يوماً على هذا الظلام بوسائل يخترعها ، كالكهـــربـــاء الـــتي حول بها الليل نهارا ، فلو وكله إلى نفسه لواصل سعي الليل بالـــنهـــار . ومـــن ثم كان النوم وسيلة أرقى من الظلام في فرض الراحة عليه ، حيـــث لا يستطيع أحد مغالبته في ليل أو نهار ، ولا يحتجب عنه بظلام أو ضياء ، ولـــذا جعلـــه القرآن آية لا رحمة ، لأنه دليل قدرة الله التي تتضاءل أمامها قدرة الإنســـان ، فقال تعالى : (**ومن آياته منامكم بالليل والنهار**) لأن سلب الحواس

---

[1] القصص ٧٣ .
[2] الكشاف ١٨٩/٣ .

بالـــنــــوم في ضـــــوء النهـــار أدل على هذه القدرة ، كما أن الابتغاء من فضله بالليل — اهتداء بما ييسره الله للإنسان من وسائل العلم — آية أخرى ، ولعلها من تنـــبؤات القرآن بما سيحدث في المستقبل من غزو الإنسان للظلام بما اخترعه مس وسائل الإضاءة ، ليتم ما أنجزه بالنهار ، وإن كان ذلك لن يجور على حق الأبدان في الـــراحة التي يفرضها الله بالنوم ، حين يضن بها الإنسان على نفسه . هذا سر المغايرة في النظم ، وهمس العاطف في الآية وهو آية الإعجاز في هذا الكتاب .

المصــادر والمراجــع

- **الإتقان في علوم القرآن :** جلال الدين عبدالرحمن السيوطي
المكتبة الثقافية بيروت ١٩٧٣م .

- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم :** أبوالسعود
دار إحياء التراث العربي — بيروت .

- **الأزهية في علم الحروف :** على بن محمد النحوي الهروي
تحقيق عبدالمعين الملوحي
دمشق ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

- **أسرار البلاغة :** عبدالقاهر الجرجاني – مكتبة القاهرة
الطبعة الأولى ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م .

- **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة :** محمد بن علي الجرجاني
تحقيق د . عبدالقادر حسين
نهضة مصر ١٩٨٢م .

- **الأطــــول :** عصام الدين الإسفراييني
المطبعة العامرة ١٢٨٤ هـ .

- **إعجاز القرآن :** أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني
تحقيق : السيد أحمد صقر
دار المعارف ١٩٦٣م .

- **الإغفال فيما أغفله الزجاج في المعاني :** أبو علي الفارسي
مخطوط دار الكتب برقم ٥٢ تفسير ،
٦٩٩ تفسير ، ٨٧٥ تفسير .

- **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب** : ابن السيد البطليوسي
المطبعة الأدبية بيروت ١٩٠١ م .

- **الإكسير في علم التفسير** : الطوفي سليمان بن عبدالقرى بن عبدالكريم
تحقيق د . عبدالقادر حسين
مكتبة الاداب ١٩٧٧م .

- **إملاء مامن به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات** : أبوالبقاء العكبرى
دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)

- **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال** : ابن المنير الأسكندري
مطبعة مصطفى البابي الحلبي
الطبعة الأخيرة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .

- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** : القاضي البيضاوي
مطبعة مصطفى البابي الحلبي
الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ - ١٩٦٧م .

- **الإيضاح لتلخيص المفتاح** : الخطيب القزويني
ضمن شروح التلخيص مطبعة السعادة بمصر
الطبعة الثانية ١٣٤٣ هـ

- **الإيمـــان** : ابن تيمية
دار الطباعة المحمدية

- **البحر المحيط** : أبو حيان
مطابع النصر الحديثة — الرياض

- **بدائع الفوائد** : ابن قيم الجوزية
دار الفكر للطباعة والنشر

- **البرهان في علوم القرآن :** بدر الدين الزركشي – تحقيق محمد أبوالفضل دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٧هـ – ١٩٥م

- **البرهان في وجوه البيان :** ابن وهب الكاتب – تحقيق د . حفني محمد شرف – مكتبة الشباب ١٩٦٩م .

- **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح :** عبدالمتعال الصعيدي
مطبعة محمد علي صبيح – الطبعة الثامنة

- **بلاغة العطف في القرآن الكريم :** د . عفت الشرقاوي
دار النهضة العربية – بيروت ١٩٨١م

- **البلاغة القرآنية :** د . محمد حسنين أبو موسى
دار الفكر العربي

- **البيان والتبيين :** الجاحظ – تحقيق عبدالسلام هارون
مكتبة الخانجي بمصر ١٩٧٥م

- **تأويل مشكل القرآن :** أبوعبدالله محمد بن مسلم بن قتيبة – شرح السيد أحمد صقر – دار التراث الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣م

- **التبيان في علم البيان :** الطيبي – تحقيق د . عبدالستار حسين زموط
مخطوط بكلية اللغة العربية
جامعة الأزهر رقم : ١٤٣١

- **التبيان في علم البيان :** ابن الزملكاني – تحقيق د . أحمد مطلوب ، د . خديجة الحديثي
بغداد طبعة أولى ١٩٦٤م

- **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر** : ابن أبي الأصبع المصري
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – ١٣٨٣هـ

- **التحريــر والتنويــر** : سماحة الأستاذ الإمام طاهر بن عاشور
الدار التونسية للطبع والنشر

- **تحفة الأشراف في كشف غوامض الكشاف** : يحيى بن قاسم العلوي
الجزء الأول تحقيق د . ابراهيم التلب مخطوط
بكلية اللغة العربية برقم ٢٢٥٧

- **تحقيق الجزء الأول من حاشية السعد على الكشاف** : رسالة دكتوراه إعداد
: دكتور عبدالفتاح عيسى البربري مخطوط
بكلية اللغة العربية ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م

- **تحقيق الجزء الثاني من حاشية السعد على الكشاف** : رسالة دكتوراه إعداد :
د . فوزي السيد عبد ربه مخطوط
بكلية اللغة العربية ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م .

- **جامع البيان عن تأويل أي القرآن** : أبوجعفر محمد بن جرير الطبري من
الجزء الأول حتى السادس عشر طبعة دار
المعارف (الطبعة الثانية) وباقي الأجزاء طبعة
مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٣هـ – ١٩٥٤م .

- **الجامع لأحكام القرآن** : أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي
دار الشعب

- **جواهر الأدب في معرفة كلام العرب** : الإمام علاء الدين بن علي بن الإمام بدر الدين الإربلي مطبعة وادي النيل المصرية ١٢٩٤هـ .
- **حاشية الدسوقي** : الدسوقي – مطبعة السعادة بمصر الطبعة الثانية ١٣٤٣هـ
- **حاشية السيد علي الكشاف** : السيد الشريف – مطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الأخيرة ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م .
- **حاشية الشهاب علي البيضاوي** : الشهاب الخفاجي دار الطباعة العامرة ببولاق ١٢٨٣ هـ .
- **حاشية عبدالحكيم علي البيضاوي** : عبدالحكيم السالكوتي . مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢١٣١٣ ب .
- **حاشية القطب التحتاني** : قطب الدين الرازي تحقيق د . ابراهيم طه الجعلي – مخطوط بكلية اللغة العربية رقم ٢٣٧٣ .
- **دراسات لأسلوب القرآن الكريم** : د . محمد عبدالخالق عضيمة مطبعة السعادة بمصر
  الجزء الأول ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢م
  الجزء الثالث ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م .
- **دلالات التراكيب** : د . محمد أبو موسى – مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م .
- **دلائل الإعجاز** : عبدالقاهر الجرجاني – مطبعة محمد علي صبيح الطبعة السادسة ١٣٨٠هـ .

- **رصف المباني في شرح حروف المعاني** : أحمد بن عبدالنور المالقى
تحقيق أحمد الخراط – دمشق – مطبوعات
مجمع اللغة العربية ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م
- **روح المعاني** : محمود شكري الألوسي
إحياء التراث العربي – بيروت
- **الروض الأنف** : السهيلي - مطبعة الجمالية بمصر ١٣٣٢ هـ
- **سر صناعة الإعراب** : أبوالفتح عثمان بن جنى
الجزء الأول : تحقيق مصطفى السقا وآخرون
الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ
الجزء الثاني : مخطوط بدار الكتب المصرية تحت
رقم : ٨٤٢٤هـ
- **شرح ديوان أبي محجن الثقفي** : أبو هلال العسكري
ضمن طرف عربية جمع الشيخ عمر السويدي
مطبعة بريل بمدينة ليدن ١٣٠٣هـ
- **شرح ديوان الحماسة للمرزوقي** : المرزوقي - نشره أحمد أمين وعبدالسلام
هارون – مطبعة التأليف والترجمة والنشر
الجزء الأول ١٩٦٧م
الجزء الثاني ١٩٦٨م
- **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات** : أبوبكر محمد بن القاسم الأنباري
تحقيق عبدالسلام هارون – دار المعارف –
الطبعة الرابعة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م
- **شرح المفصل** : ابن يعيش النحوي
إدارة الطباعة المنيرية

- **الصناعتين** : أبو هلال العسكري
تحقيق : علي محمد البجاوي ، محمد أبوالفضل إبراهيم – عيسى البابي الحلبي – الطبعة الثانية .

- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز** : يحيى بن حمزة العلوي – دار الكتب العلمية
بيروت ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م

- **عبث الوليد** : أبو العلاء المعري
النهضة المصرية – الطبعة الثامنة ١٩٧٠م .

- **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب** : الطيبي – مخطوط بدار الكتب المصرية رقم : ٤٧٣ تفسير تيمور

- **الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين** : سليمان بن عمر العجيلي الشهير بالجمل – دار إحياء الكتب العربية .

- **الفخر الرازي والبلاغة العربية** : د . جلال الذهبي – رسالة دكتوراه مخطوط بكلية اللغة العربية برقم ٩٧٩

- **الفرائد في شرح الفوائد** : محمود بن محمد الجونفوري
المطبعة المجيدية ١٣٣١هـ

- **الفلك الدائر على المثل السائر** : ابن أبي الحديد – دار نهضة مصر

- **الفوائد المشوق إلى علوم القرآن** : ابن قيم الجوزية – مكتبة المتنبي

- **الكتاب** : سيبويه – المطبعة الأميرية ببولاق
الطبعة الأولى ١٣١٦هـ .

- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل** : الزمخشري
مطبعة مصطفى البابي الحلبي
الطبعة الأخيرة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .

- **كشف الكشاف** : سراج الدين عمر الكناني الفارسي
تحقيق د . محمد محمود عبدالله السلمان
مخطوط بكلية اللغة العربية رقم : ٢٤٢٤

- **لباب التأويل في معاني التنزيل** : الخازن
دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت

- **لسان العرب** : ابن منظور
دار المعارف

- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر** : ضياء الدين بن الأثير
تحقيق د . أحمد الحوفي ، د . بدوي طبانه
دار نهضة مصر
الجزء الأول : من دون تاريخ .
الجزء الثاني : ١٩٧٣م .
الجزء الثالث : ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م .
الجزء الرابع : من دون تاريخ .

- **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** : النسفى
دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت

- **مذكرات في الفصل والوصل** : للمرحوم سليمان نوار
مطبعة العلوم ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م .

- المصباح في شرح المفتاح : السيد الشريف تحقيق د . فريد النكلاوي
مخطوط بكلية اللغة العربية رقم : ١٢٦٩

- المطـــــول : سعد الدين التفتازاني
مطبعة أحمد كامل ١٣٢٠هـ .

- معالم التنزيل : البغـــوي
مطبعة المنار ١٣٤٦هـ الطبعة الأولى

- معاني الحروف : أبو الحسن علي بن عيسى الرماني
تحقيق عبدالفتاح اسماعيل شلبي — دار نهضة
مصر للطباعة والنشر

- معاني القرآن : أبو زكريا الفراء - الجزء الأول — تحقيق أحمد
يوسف نجاتي ومحمد علي النجار — الهيئة
المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠م .

- الجزء الثاني : تحقيق محمد علي النجار
الدار المصرية للتأليف والترجمة

- الجزء الثالث : تحقيق : عبدالفتاح اسماعيل شلبي — الهيئة
المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م .

- معاني القرآن وإعرابه : أبو اسحاق الزجاج - تحقيق د . عبدالجليل
شلبي . المكتبة المصرية — صيدا
بيروت — ١٩٧٣م .

مغنى اللبيب : ابن هشام الأنصاري
دار إحياء الكتب العربية — عيسى البابي الحلبي

- **مفتاح العلوم :** السكاكي – مصطفى الحلبي
الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ – ١٩٣٧م

- **مفتاح الغيب :** فخر الدين الرازي
المطبعة الخيرية ١٣٠٨هـ

- **المفردات في غريب القرآن :** الراغب الأصفهاني – تحقيق محمد سيد كيلاني
مصطفى البابي الحلبي ١٣٨١هـ – ١٩٦١م .

- **من أسرار التعبير القرآني :** د . محمد أبو موسى
دار الفكر العربي ١٩٧٥م .

- **من بلاغة القرآن :** د . أحمد أحمد بدوي
دار نهضة مصر للطبع والنشر

- **المنـــــار :** محمد رشيد رضا
مطبعة المنار ١٣٢٤ هـ

- **نتائج الفكر :** السهيلي – تحقيق د . محمد البنا
مخطوط بكلية اللغة العربية رقم : ٧٨٢ .

- **نقد الشعر :** قدامة بن جعفر
تحقيق د . عبدالمنعم خفاجي – مكتبة الكليات
الأزهرية الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م

فهرس الموضوعات

رقم الإيـــداع

٢٠٠١٨ / ٢٠٠٢

دار الهاني للطباعة والنشر

ت : ٤٤٤٢٠٥٥